TAGE LINDBOM

Bortom teologin

norma

Av Tage Lindbom
på Norma Bokförlag:

NORMA Bokförlag, Borås

Centraltryckeriet AB Borås 1986
ISBN 91 85846 70 8

Förord

Föreliggande skrift är en samling artiklar, skrivna i olika sammanhang och vid olika tidpunkter men aldrig tidigare publicerade. Även om de ämnesmässigt är av skiftande innehåll, har de dock gemensamt en strävan att hävda Andens herravälde och samtidigt att kritiskt belysa och varna för de falska vägar, som beträtts i västerländsk teologi. Vissa upprepningar förekommer, men måhända kan det försvaras med att varningsord ofta behöver upprepas.

Författaren

I

Helig mark

”Träd icke hit; drag dina skor av dina fötter, ty platsen där du står är helig mark”. Så talar HERREN ur den brinnande busken till Mose, som nu får sin invigning och sitt profetiska uppdrag.

Människans möte med Gud är ett möte med det heliga. Ingenting i vårt jordiska liv skiljer sig mer från allt annat, som vi kan uppleva med våra sinnen, än det heliga. Vårt möte med det heliga är mötet med en oföränderlighet, då tidsflödet upplevs som ett ”nu” och det rumsliga som en osynlig geometrisk punkt. I detta ”här och nu” möter vi det heliga liksom en kristallisationspunkt i det jordiska, en manifestation i skapelsens relativitet av det Absoluta.

Det heliga är på en gång ett inre och ett yttre. I vår inre stillhet upplever vi det sinnestillstånd som vi kallar frid. Vardagslivets dörrar stängs, allt larm, all förvirring, all fördärvelse utesluts. Stillheten blir som en fläckfri spegel, där vi ser det Absoluta, det objektivt oföränderliga. Därför att det heliga uttrycker det Absoluta och det

oföränderliga, kan vi ej tala om något mindre eller något mer heligt, det heliga kan ej förgås eller försvinna från vår värld, det heliga är ej något, som utvecklas eller förfaller. Med vår inre upplevelse av det heliga är det yttre förenat. Vi möter det heliga som manifestation och detta i dubbel mening: en utstrålning av det himmelska, som träffar det jordiska, och samtidigt en uppenbarelse av det oföränderliga i skapelsens flödande föränderlighet.

Det heliga är en oändlighet, ty det oändliga är en projektion av det Absoluta. Det heliga är en totalitet, ty det totala är uttrycket för allt som finns till, totaliteten är det fullkomliga uttrycket för allt skapat, denna fullkomlighet, som ytterst vilar i varat självt. I den meningen träder det heliga fram som varats substans. Det heliga är inte en gren på livets träd, det heliga är trädet självt i dess ursprungliga livgivande kraft. Ty när Herren planterade en lustgård, Edens paradis, lät Han växa upp i paradisets mitt livets träd, och det är här vi möter det heliga i dess livgivande ursprunglighet.

Det heliga är stillhet, men det heliga är också förebild. En förebild är inte något, som vi står inför i passiv försjunkelse. Det heliga är inte blott närvaro, det heliga är också attraktion. Vi vill efterliknelse. Det är i denna vår aktiva hållning vi möter dygden. Det heliga drager oss till

sig, ty innerst inne bär vi paradiset i vårt hjärta och det är därför som vi längtar ej till ofullkomlighet, till förfall, till fördärvelse utan till fullkomnande, renhet, frälsning. Att bli fullkomlig så som den himmelske Fadern är fullkomlig, är inte en moralisk maning – vilket vore en orimlighet – utan en maning till dygd med dess dubbla uppgift att ställa oss framför förebilden och att mana oss till efterliknelse. Helighetens ljus träder fram för oss och gör det möjligt att i detta ljus sträva hän mot fullkomlighet.

Vi har talat om det heligas dualitet, det inre och det yttre, och mot detta svarar även skapelsens dualiteter. Vi möter form och innehåll, vi lever existentiellt i ett universum, men vi möter också, inneslutna i den universella helheten, skapelsens tingliga mångfald, multiversum. Det är i denna värld av form och innehåll, av enhet och mångfald, som det heliga träder in. Guds rike är ett osynligt rike i världen, och i våra hjärtan bor himmelriket. Men när det heliga tager boning i vår värld, träder det fram i det yttre som form. När vi möter denna form, möter vi det, som vi söker sammanfatta i ordet symbol. Det vi kallar symbol är inte blott något, som skall blott och bart "föreställa". Symbol är också verklighet, symbolen inte blott ger oss en "bild", symbolen "är" samtidigt. Och detta symboliska "är" uttrycker en verklighet, en sanning, som i

sin yttre symboliska form uppenbaras för våra sinnen.

Mötet med det heliga i jordelivet sker i dess mest omedelbara form i naturen. Guds skapelse är i ordets vidaste mening natur, och det är i den ursprungliga, orörda, paradisiskt oskuldsfulla naturen, som vi står inför det heliga. Det heliga träder också fram som uppenbarelser: Guds Ord tränger, liksom blixtar, in i *kosmos*. Gud talar till ett folk, Han talar till en enskild människa, som fått uppdraget att vara förmedlare, överbringa budskapet, varna och profetera. Heliga texter uppenbaras och nedskrivs. Därmed har Ordet tagit boning såsom skrifter och vägvisare.

När vi säger att Guds uppenbarelser tränger såsom blixtar in i *kosmos*, tager de sin boning inte blott i den brinnande busken utan också i kult, kultplatser, kultiska föremål. ”Herren är i sitt heliga tempel”. För det gudomliga, som vertikalt träffar vår jord, bygger människorna det, som rent rumsligt blir mottagningsorter, kyrkor, tempel, kultplatser. Det gudomligt vertikala möts av det jordiskt horisontala. Och det blir en mötesplats för människorna, för folken, som i all sin jordiska bristfällighet söker mottaga, besvara och tacka för det som kommit dem till del.

Helighet är närvaro och denna närvaro är verklig i kraft av att den bärs fram av Anden,

logos, det gudomliga självt såsom Vara. I sin närvaro är det heliga Andens substans och därför får det kultiska livet, de kultiska föremålen inte profaneras. Allt kultiskt är i fysisk och formell mening verk av människohänder, men allt, föremålen, ämbetsdräkterna, formlerna, de rituella bönerna – allt detta är genomlyst av helig Ande. De verk av människohänder, av mänskligt skapande vi möter är inte frukter av profan fantasi, av spekulationer, det är verk under den helige Andes ledning. Ingenting kan vara mer fördärvbringande än att förhålla sig slapp och likgiltig till det kultiska livet. Det vi här kallar form och symbol är ingen tom form eller tom symbol, det är den väg eller de vägar, varigenom det heliga träder in i vår värld och träder in i våra hjärtan.

Det heliga är det stora undret i vårt liv. Det är vid mötet av det gudomliga Varats substans, det heliga, som en väg öppnas för oss att lämna vårt *ego*, passera det egna jagets gräns. Inför det heliga befriar vi oss från en av de stora och svåra konflikterna i vårt liv, slitningen mellan det inre och det yttre, därför att det heliga skänker oss den inre friden. Det heliga fyller oss med kärlek men samtidigt med vördnadsfull fruktan, ty vi står på en gång inför det oändligt avlägsna, upphöjda, och det i hjärtat nära.

Ingenting i det jordiska livet är så sårbart som

det heliga. När desakraliseringen sätter in, när hjärnan skall bli vårt "högkvarter" och sinnesnjutningarna skall bli tillvarons ledfyrar, när människosjälen läggs upp på operationsbordet, analyseras och dissekeras, när Guds anlete hotas av att bli utplånat ur naturen, när rationalismen vill förvisa det symboliska till en värld av drömmar och spekulationer – var finns då den kraft, som träder fram till det heligas försvar?

Att fatta det ofattbara, att säga det outsägliga, att avlägga vittnesbörd om det som intet öga skådat, att tankemässigt formulera det som ligger bortom våra sinnliga förmögenheter, det är uppgifter, som vi sammanfattningsvis kallar de teologiska. Allt andligt liv gäller dessa tre: tro, kult, lära. Men trosliv och kult är inte enbart en angelägenhet mellan den enskilda människan och hennes himmelske Härskare, ty liksom varje folk har sitt revir, sitt territorium och allt vad detta innesluter att försvara, på samma sätt är det andliga livet framburet och uppburet av en mänsklig gemenskap. Till det vertikala hör det horisontala – liksom trädet sträcker sig mot himlen kan det leva vidare endast om det har ett rotsystem, som förankrar sig och fördjupar sig i jorden.

Teologi betyder, som själva namnet anger, en kunskap och en lära om det gudomliga självt, om

Gud. Det andliga livet kräver att det finns en teologisk föreställning eller en teologisk ordning, anslutande till och läromässigt inneslutande och bekräftande tron och kulten. En högre transcendent verklighet, det gudomliga självt, uppbär det skapade universum, och i denna universalitet lever människan, som ägnar Gud sin kult, som omvittnar denna gudomliga verklighet och som inordnar sig i det som denna verklighet bjuder. Denna treenighet, det metakosmiska, Gud själv, det makrokosmiska, skapelsen, och det mikrokosmiska, människan som vittnesbörd om denna gudomliga verklighet, denna treenighet är det, som teologin skall omfatta och söka formulera i jordiska termer och detta i överensstämmelse med de uppenbarelser, som är givna.

Teologi är den polära motsatsen till den liberala föreställningen att var och en blir "salig på sin façon." Teologi är entydigt giltig för dem som är inneslutna i ett trosliv och i ett kultiskt liv. Teologin är den orubbliga anslutningen till den givna uppenbarelsen. I den meningen är den oföränderlig i sin giltighet för de människor, som tros- och kultlivet omfattar. Teologins horisontalitet får därmed en dubbel innebörd: att bevara det som är formulerat som sann lära och att skydda från yttre inflytelser. Teologin är på en gång inklusiv och exklusiv. Häri ligger teologins karaktär av ortodoxi.

Ortodoxi är ej förstening, den är underkastad den jordiska relativiteten i två viktiga avseenden. För det första är varje gudomligt budskap elliptiskt, det är en gång givet i all sin oföränderlighet. Men världen är föränderlig och motsägelsefull, och därför blir det teologiska ett ständigt byggnadsarbete på den en gång givna, orubbliga grunden. För det andra är det teologiskt formulerade ett verk av människor, tankemässigt och språkligt betingat av jordisk relativitet och därmed ofullkomlighet. Att denna ofullkomlighet kan leda till kompletteranden, kommentarer, tolkningar, inte minst i en språkligt föränderlig värld, är helt naturligt.

Ortodoxi är ej heller ofrihet. Vi lever i de stora förenklingarnas tidsålder och därför görs det ej den nödvändiga boskillnaden mellan den frihet, som är av Anden, innebärande att vi vinner en frihet från sinnevärldens bundenhet, och den jordiska friheten, som är en ändlös serie av valsituationer. Den teologiska ortodoxin ger människorna bådadera, den ger den andliga kraft, som kan så långt det är möjligt i vår mänskliga skröplighet befria oss från bindningarna till det jordiska, och den ger oss friheten att under ortodoxins ordning träffa våra val i den jordiska formvärlden med all dess splittring och motsägelse. Dessa val träffas inte i den blinda slumpens eller den lika blinda determinismens tec-

ken, valen sker i tecknet av en normativitet, som medvetenheten om en högre verklighet skänker. Den anarkiska, normlösa friheten leder människorna in i tillstånd där följden endast kan bli en: psykiska störningar och förvirringstillstånd. Vår tid ger fruktansvärda belägg för detta.

Teologin är ett skydd för människorna, en normering av den mänskliga tillvaron i överensstämmelse med det givna gudomliga budskapet. Detta är, om vi så vill, teologins sociala uppgift. Den är en oundviklig kraft i varje sunt samhällsliv, den grundval, som förkunnar att det samhälleliga livet kan levas endast om det finns ett *absolutum*, som lyfter oss upp ur all jordisk föränderlighet och som därför blir den bevarande kraften.

Men teologin är också ett ständigt katedralbygge, den bygger och bevarar och försvarar det som skall vara Herrens boning i världen. Här står vi inför den kristallisationspunkt, då mötet sker mellan det jordiskt horisontala, socialiteten, och det himmelska, uppenbarat i världen, det högaltare, där Herren är sakramentalt närvarande. Andens närvaro substantialiseras såsom helighet och det gudomliga har tagit boning i världen: "platsen där du står är helig mark".

Katedral och ruinlandskap

Det teologiska är som ett enda oavbrutet katedralbygge, som ger oss kunskap och läromässig fasthet inför mötet med det gudomliga självt. Men vad är det då, som gör att teologin kan framträda med anspråk på att kunna fatta det ofattbara, att säga det outsägliga, att avlägga vittnesbörd om det som intet öga skådat, att tankemässigt formulera det som ligger bortom våra sinnliga förmögenheter?

Teologi är mötet med det stora undret i vårt liv, det heliga. Även om vi deltager med alla våra sinnesförmögenheter i detta möte, står vi inför något som är ofattbart, outsägbart. Porten till det heliga öppnas när vi blir delaktiga av den helige Andes ljus och när våra hjärtan i detta ljus blir medvetna om – och "skådar" – den gudomliga Verkligheten, vars substans i världen är just det heliga. När vi talar om teologin som ett katedralbygge, är detta den inre såväl som den yttre manifestationen av verkligheten, uppenbarad på jorden.

Andens ljus lyser i världen, det lyser i männi-

skornas hjärtan, och därför vägleder detta ljus människorna. Våra jordiska sinnen bekräftar vad Anden säger oss, därför att våra sinnen endast kan vittna om de sinnliga manifestationerna av det verkliga – våra sinnen är ju själva endast instrumentala delar av vårt jordiska jag. Det teologiska verket blir därför en mänsklig strävan att manifestera, forma, formulera det som Anden uppenbarar, det som skall bäras fram kring Andens substans, det heliga. Kultiska former, kultiska föremål, ritual, trosbekännelser, lärosatser, översättningar av och kommentarer till heliga skrifter – allt detta blir till en komplex enhet, som vi sammanfattar under ordet teologi.

Allt mänskligt är ofullkomligt, och vad som teologiskt frambringas är bundet till jordiska former, plastik, språk, tankar. Det är därför det finns och alltid har funnits teologiska meningstvister. Det ofattbara måste fattas, det outsägliga måste utsägas, och detta sker i den jordiska formvärldens och ofullkomlighetens tecken. Men all denna ofullkomlighet är genomlyst av Sanningens Ande, som är vägledd av det ljus, som vittnar om Verkligheten.

Allt som teologiskt blir till är väglett av helig Ande. Därför träder teologin fram med den legitimitet, som endast himlens Herre skänker, och därför ställes kravet på åtlydnad. Den präster-

liga hierarkin – för att välja en av de mest sårbara punkterna i västerländskt samfundsliv – kan ej resa några jordiska anspråk på legitimation, den vilar endast på det himmelska uppdraget. När ett val skall ske på det jordiska planet, när en synod eller ett kyrkomöte skall fatta ett beslut, när en dogm skall formuleras och antagas, tillgrips visserligen jordiska beslutsformer, omröstning eller lottkastning – det senare känner vi från både Gamla och Nya Testamentet. Men det avgörande är ej de jordiska formerna, det avgörande är att det sker under den helige Andes ledning. Teologin har ett dubbelt budskap: sanningen och heligheten. Den skall formulera, försvara och bevara det som Andens sanningar bjuder, och den skall gestalta och öppna portarna till det heliga på jorden. Teologin har endast en legitimationsgrund, Anden. Såsom *logos*, Ande, är Gud den verklighet, som står över allt skapat, omsluter och lever i allt skapat. I denna treeniga mening är Gud alltings grund, begynnelse och slut.

Det betyder närvaro, och det är här all mänsklig olydnad börjar. Teologins dubbla budskap innebär att sanningen är en separativitet, en åtskillnad, en avsöndring, ett avvisande av det falska, det som skiljer oss från Gud. Samtidigt är teologin frambärare av det heliga såsom förening, frälsning. Men när människan söker

upprätta ett område för sig själv, ett territorium, där hon kan hävda en egenmakt, sker en avsöndring, en åtskillnad just från det, som förenar oss med Herren. Andens närvaro är bestridd.

Låt oss göra en kort historisk återblick. Senmedeltidens nominalism är segertåget för en filosofisk uppfattning av världen som en ändlöshet av ting, och dessa ting lever skilda från varandra. Gud har skapat världen, men eftersom också Han enligt nominalismen är en tinglig enhet, är Han skild från sitt verk. Gud är inte längre närvarande i sin skapelse. Detta öppnar portarna till en sekularisering. Himmel och jord är skilda åt, Gud lever i sin värld och människan i sin. En kunskap om de gudomliga tingen, den helige Andes ljus lysande i världen och därmed skänkande åt människan en intellektiv visshet, ett medvetande och därmed en högre kunskap om den himmelska verkligheten – allt detta bestrider nominalisten Occam. Människan är hänvisad till en tro, men en tro, som är ett försanthållande och inte en tro, som vilar på en intellektiv visshet. Världen är en tinglig värld, och i detta tingliga multiversum har människan att orientera sig genom sina sinnliga förmögenheter i allmänhet och genom sitt förstånd, *ratio*, i synnerhet. Profanvetenskapens segertåg tager sin början.

I den profanvetenskapliga föreställningsvärlden råder den uppfattningen, att människan nu nått fram till en objektivitet, hon är en iakttagande, materialsamlande, mätande och logiskt granskande varelse, och framför sig har hon en tinglig värld som sitt forskningsobjekt. Det är denna dualitet, som Descartes bringar till vetenskapsteoretisk fullkomning. Uppnås därmed objektivitet? I verkligheten förhåller det sig på ett motsatt sätt. Det profana kunskapsbegreppet innebär, att människan flyttar in i en ren subjektivitet, förlitande sig på sina sinnliga organ, främst förståndet. Hon glömmer därvid att alla hennes organ är bundna till den fysiska och psykiska världen, därmed bundna till denna världs former, begränsningar, motsägelser. Våra mentala organ kan aldrig fatta och fånga i sin totalitet denna värld och än mindre dess väsen. Ty delen kan ej fatta helheten.

Nominalismens segertåg innebär ett dödligt hot mot den andliga kunskap, som den helige Ande ger åt världen. Denna andliga, intellektiva kunskap är objektiv, ty den verklighet, som hjärtats öga skådar, är en högre kunskap, höjd över skapelsens formella gränser. Vår intellektiva, intuitiva medvetenhet gör det möjligt för oss att fatta och i jordiska termer, bilder, symboler "översätta" denna objektiva verklighet. Vår jordiska ofullkomlighet gör de inte möjligt att

fatta denna verklighet annat än som en spegelbild – så uttrycker sig Platon och med honom aposteln Paulus – men trots denna jordiska begränsning är det den objektiva, högre verkligheten, som kommer oss till del.

Sekulariseringen är en process, vari en förskjutning ständigt sker från det objektiva till det subjektiva. Profanvetenskapen, rationalismen är en av de två huvudvägarna. Den andra är sentimentalismen. Vetenskapen lär oss att behärska världen, den skänker oss makt, utlovas det. Vetenskapens verksamhet grundas på ett postulat: en parallellställning av sinnevärlden som forskningsobjekt och den mänskliga tanken som det forskande subjektet, i sin högsta ”rena” form tilldelad en näranog metafysisk fullkomlighet. Det är Descartes, som fulländar denna kunskapsteori och till detta fogar han en metodik, vars huvudregel är det metodiska tvivlet, att aldrig godkänna något som sant förrän det blivit föremål för metodiska sanningsprövningar. Och slutligen förklarar han att rum och materia är en enhet, varigenom det blir möjligt att matematisera hela skapelsen.

Men jorden har så mycket mer att bjuda, främst sinnesnjutningar. När den objektiva värdemätaren alltmer betvivlas och människan alltmer vänder sig till sin egen subjektivitet för att få svar på tillvarons frågor, möter hon inte

blott det som är förankrat i det vertebrala utan även i det vegetativa nervsystemet. Engelsmannen John Locke ger en sluten filosofisk lära om sinnesnjutningarna som ledstjärnor i tillvaron. Till maktprincipen fogas nu lustprincipen, att söka sig till det behagliga, det som ger sinnena tillfredsställelse, att undvika obehag och lidande. Inför dessa ändlösa valsituationer gäller det att välja rätt, och rätt är det som överensstämmer med det som är gagneligt för människan. Här måste emellertid förståndet tillfrågas och därmed ingår det vertebrala och det vegetativa nervsystemet ett intimt samarbete, menar Locke, förstånd och sinnesnjutning skall förenas i ett rationellt kalkylerande under den gemensamma nämnare, som heter det jordiska intresset. Den sinnliga intressemänniskan träder in på scenen.

Jordisk makt och jordisk välfärd har nu fått rotfäste. Men denna makt och välfärd begränsar sig inte till den enskilda människan, den skall nu också innesluta hela folk och nationer, ja hela mänskligheten. I den period, som oförtjänt fått namnet upplysningstiden, utropas människan till den suveräne härskaren, och till denna härskarställning fogas lyckan. Redan Turgot talar om "den offentliga lyckan", la science du bonheur public, och i det nittonde århundradet uppstår på grundval av dessa makt- och lyckofores-

tällningar en tropisk blomstring av ideologier, spekulationer, tankesystem, som på olika vägar skall bringa Människoriket till fulländning. ”Wir haben das Glück erfunden, sagen die letzten Menschen und blinzeln” – det är med bitande ironi som Nietzsche låter sin Zarathustra sammanfatta detta drömspel.

Då den andliga närvaron i världen alltmer förnekas eller bortträngs eller glöms, blir den nominalistiska läran om en värld av ting det naturliga synsättet för vetenskapen och därmed kan världen matematiseras. Skapelsen som en kosmogoni, ett verk av den Allsmäktiges hand, en väldig symbol och en avspegling av det gudomliga självt, trängs ut av läran om en rumslig-materiell enhet, som kan beskrivas genom mätningar. Astrologin ersätts av astronomin. Endast små barn kan lyssna till skapelseberättelsen – men inte ”the man of age”. Det andliga ljuset, som vägleder människan och upplyser mörkret, ger ett allt svagare sken och teologin förlitar sig allt mindre på Andens vittnesbörd och det som hjärtats öga skådar, och alltmer på de löften, som vetenskapsmännen och de ideologiska värlsförbättrarna utfärdar.

När teologin inte längre har en levande medvetenhet om att allt skapat har en inre substans, ett gudomligt väsen, är den prisgiven åt att leva med skapelsens yttre, manifesterade formvärld

– och hur skall då teologin kunna bestrida det, som vetenskapen uppdagar med sin empiri, sitt materialsamlande, sina mätningar och sina logiskt diskursiva tankeprocesser? Det teologin har att sätta emot är en tro *quia absurdum*, och därmed är den offer för den plågsamma konfliktsituationen ”tron” contra ”vetande”. Vänder sig teologin mot det inre, söker den svaren i den enskilda människans inre liv, kan den inte längre förlita sig till det andliga ljusets ledning, den möter alla de känslolivets flöden, som hotar att förvandla det andliga till en ändlös ström av sinnesretelser, som i sina mest olycksdigra verkningar kan leda till den schleiermacherska teologins ”Religion ist Gefühl”. Då har teologin upphört att handla om andliga ting.

Ännu in på det tjugonde århundradet har västerländsk teologi inte tvekat att hävda det transcendenta: Gud, vår Skapare står över det jordiska. Filosofin har riktat två dråpslag mot den kristna världen, Occams nominalism, som skiljer Gud från skapelsen, och Descartes' metodiska tvivel, som underkastar den till en rumsligt-materiell enhet reducerade världen en rationell analys. Men varken senmedeltidens logistik eller barockens metodiska analys förmådde rubba teologin i hävdandet av det transcendenta. Det tredje dråpslaget kommer i vår tid: existentialismen. Varken Schleiermachers sin-

nesskälvningar eller marxismens dialektiska materialism har lyckats med det som Martin Heidegger uppnår. Om Gud finns, finns Han inte i någon himmel, hävdar Heidegger, Han finns här nere på jorden, som en inneboende dimension i den existentialitet, vars högsta pseudometafysiska väsen är Varat självt.

Snabbt träder teologer i Heideggers fotspår. Varat är heligt, säger Paul Tillich, och därmed har han givit grundackordet till den teologiska existentialismen. Det högsta är inte Gud, det högsta är Varat, och på denna ontiska grund skall det mänskliga agerandet manifestera det ”inneboende” gudomliga. Den objektiva verkligheten, som skiljer sanningen från illusionen, har efterträtts av en subjektivism, där människan inte längre är Guds avbild utan en rastlöst agerande varelse, som just i detta agerande ”uppenbarar” det som existentialismen kallar det gudomliga.

Liksom Rousseau fullkomnade folksuveränitetsläran fullkomnar nu existentialismen Människoriket, existentialismens segertåg in i teologin har inte behövt några dogmatiska bekräftelser av kyrkomöten och koncilier, varken Bultmann eller Tillich har behövt upphöjas till någon *Doctor Ecclesiae*. Existentialismens teologiska framgångar är snarast att likna vid en lustgas, som mer eller mindre omärkligt strömmar in i

kyrkor och samfund. Nu "befrias" teologin från alla plågsamma konflikter med profanvetenskapen, nu har den "befriats" från den tunga bördan att försvara en transcendens. Det är på jorden himmelriket nu skall förverkligas. Människoriket har fått sin adekvata filosofi. Teologin är förvandlad till ett ruinlandskap.

Flyktingar korsar sina spår

I en sekulariseringsprocess av den västerländska karaktären skulle det ligga nära till hands att förvänta att ett hedniskt mörker lägrade sig över allt folket. Så är ingalunda fallet. Århundrade efter århundrade bevaras ett andligt liv och starka rörelser av väckelse och förnyelse bryter fram. Förklaringen är mycket enkel: folkfromheten. Oberört eller i ringa grad berört av alla filosofiska och teologiska spekulationer och vetenskapliga erövringar levs det nere i folkdjupen ett fromhetsliv, väglett av uråldriga instinkter om hur ett liv på jorden måste skyddas genom ett vördnadsfullt bevarande av fädernas visdom. Det är i denna i djupaste mening konservativa och på livsbevarande inriktade instinktiva hållning, som gör att skapelsen försvaras i sin ursprungliga renhet och skönhet – detta som Goethe ger uttryck åt då han vägrar att beskåda naturen genom ett mikroskop.

Det folkliga är till hela sitt väsen konservativt, inriktat på ett bevarande såväl andligt som

biologiskt. Först på 1800-talet med alla dess omvälvningar och "befrielse"-rörelser tränger folkbildningens banerförare ned med sina rationalistiska ideer och värderingar. Det demokratiska luciferiska ljuset blir det stora hotet mot det äkta folkliga och därmed drabbas folkfromheten i sin innersta kärna: århundraden och årtusenden av mänsklig visdom stämplas som enfald och vidskepelse.

Teologin och folkfromheten – det är mot dessa två andliga försvarsfästen, som sekulariseringen riktar sina huvudstötar. I en dubbel omfattningsrörelse angriper Människoriket trons försvarare. När då vägmärkena avskaffas, det som väglett enkla människor i årtusenden, uppstår inte något luciferiskt tillstånd av upplysthet. I stället kommer ett rotlöst kringströvande med obesvarade frågor som det andliga bagaget. Västerlandet får ett flyktingsproblem och de andliga flyktingarna korsar många gånger sina egna spår. Ty ett skall vi veta: välfärdssamhällets människor blev ej lugna och trygga, och vetenskapen samt de ideologiska frälsningssystemen gav inga tillfredsställande svar utan snarare upphov till ny oro.

Har då vårt jordiska liv någon mening? – det är en fråga, som Människoriket ej ger sina invånare ett tillfredsställande svar på. Allteftersom den andliga heterodoxin utbreder sig söker män-

niskorna i sin förvirring och i sin längtan efter ledning att finna vägar, och därvid kan vi urskilja två tendenser. Att engagera sig i det yttre livet, att finna vägledande insatser i den samhälleliga gemenskapens, broderskapskärlekens tecken är det ena. Att söka vägarna "inåt" och därmed vinna en "frihet" är det andra.

Kristendomen har en "akilleshäl". Den saknar en fast socialetisk grund. Jesu förkunnelse träffar den senantika världen, som är i upplösning, hotad av ett atomistiskt kaos och därmed en förtvivlan. Därför riktar sig Jesu budskap till den enskilda människan, inte som en moselag till ett folk, inte som Koranens budskap till en gemenskap, ett *ummat*. Kristendomen är ett evangeliskt esoteriskt budskap om människosjälens frälsning. Emellertid får kyrkan genom århundraden en betydelsefull uppgift. Det är i barmhärtighetens tecken, som kyrkan utför sitt stora sociala verk, omvårdnaden om sjuka och fattiga, utfört tillsammans med skråväsendet, och denna insats får sin avlösning först i och med den moderna socialstaten.

Det är en historisk förfalskning, ihärdigt myntad i vår tid, att Västerlandets kyrkor och samfund "svikit" det fattiga och arbetande folket. Det är tvärtom så att det genom industrialisering och kommersialisering uppkomna proletariatet fångats in av ideologiska lärosystem, som

utlovat en jordisk rättfärdighet. Till detta kommer ett betydelsefullt socialtekniskt förhållande: den moderna socialstaten med hela dess omfattande försäkringsväsen är en oundviklig följd av industrialismen och kommersialismen, och de nya väldiga sociala frågor, som det industriella samhället ställs inför, kan inget barmhärtighetsverk i världen lösa.

Skall då kristna kyrkor och samfund forma en egen socialetik i denna nya situation? Och hur skall denna socialetik se ut? Kristenheten har haft två hundra år på sig att begrunda innebörden i den franska revolutionens mänskliga frihets- och rättighetsförklaring. Den har inte riktigt fattat, att Människoriket förkunnat en ny legitimitetsgrund för makten: Folket. Och denna legitimitetsgrund har inte blott en social innebörd, den är också moralisk för att till slut utvecklas till en pseudometafysisk förkunnelse om en rättfärdig ordning. Folksuveränitetsläran innebär att det inte är Gud utan Folket, som innehar all makt på jorden och att det nu inte gäller att först söka Guds rättfärdighet utan att i stället förverkliga en jordisk rättfärdighet i det allsmäktiga Folkets namn.

Vad har då skett teologiskt under dessa tvåhundra år? Så småningom har kyrkor och samfund i den västerländska kristenheten, ofta en smula dröjande och motvilligt, börjat kompro-

missa med folksuveränitetsläran. Det uppstår i den teologiska föreställningsvärlden liksom ett dubbelt landskap, det gudomliga, som är "högre" och "bortom", och det jordiska, sinnevärlden. Därmed är steget inte långt till att ge begreppen broderskap, barmhärtighet, rättfärdighet en så oklar innebörd, att vägen öppnas för att tolka om dem i världsligt syfte.

Därmed ställs teologin inför en pinsam fråga: skall vi välja sida i de sociala striderna? Ty då det inte klart hävdas, att himlens och jordens Skapare är den legitime innehavaren av all makt, och då samtidigt det ej uttryckligen bestrids utan i stor omfattning uttryckligen sägs, att Folket är den jordiska innehavaren av all legitim makt, blir det till slut näranog en omöjlighet att undvika frågan om ställningstaganden i de jordiska striderna. Därmed glider de kyrkliga samfunden, om de vill det eller ej, in i konfliktsituationer, där de krävs på ställningstaganden och där de inte längre besitter en bjudande kraft, då den lagliga ordning, som heter Guds vilja, ej längre åberopas med den himmelska legitimationens kraft. Bibliska och teologiska vittnesbörd och formuleringar används nu som moraliska förstärkningsmedel i strider, där profana krafter utför huvudarbetet och har som åskådningsgrund ideologiska, ofta ateistiska läror.

Skall nu teologin ställa sig på de ”maktägandes” sida i de sociala striderna, skall en konservativt avvisande hållning bli bestämmande, när det gäller strävandena att göra världen bättre? Är det inte naturligare att ställa sig på de fattigas och svagas sida? Valet blir för många mycket lätt, och teologin blundar gärna för och undviker att tala om att det är den profana rättfärdigheten, Människorikets rättfärdighet, som nu är grunden, hur mycket det än strävas efter att fördölja detta genom att flitigt tända rökelser på de profana altare, där ord som människokärlek och broderskap har till uppgift att döva det teologiska samvetet.

Att lindra nöd, andlig såväl som materiell, har alltid varit en självklar uppgift i religionens värld. I den meningen är Guds rike på jorden alltid förbundet med en social strävan. Nu förblandas nöden och bristen med fattigdomen, och det är genom uraktlåtenheten att göra denna åtskillnad som teologin fångas in i Människorikets sociala rättfärdighetsstrider. Det blir allt svårare att motstå frestelsen att ställa upp i kampen för de fattiga, de eftersatta, de upproriska. Teologin blir alltmer benägen att glömma att fattigdomen, den andliga likaväl som den materiella, är liksom rikedomen naturliga inslag i det skapade verket. Och därmed blir teologin offer för ännu en förvanskning – ofta utan att

den själv märker det: den lierar sig med de svaga just därför att de är svaga, och vänder sig mot de starka därför att de är starka. Svagheten tolkas som rättfärdig, under det att styrkan placeras på orättfärdighetens sida. Därmed blir det allt svårare för teologin att undvika en allians – även om denna allians vanligen stannar blott på det psykologiska planet – med det sociala ressentiment och hat, som bär fram den marxistiska klasskampen. Till detta kommer att de socialistiska och kommunistiska systemen förr eller senare drabbas av försvagningar, när eldarna brinner med allt svagare sken och ibland hotar att slockna. Då är de kristna krafterna mer än välkomna som ideologiska förstärkare i de marxistiskt-ateistiska kretsarna.

Självfallet har inte den västerländska kristenheten restlöst slutit upp kring denna verksamhet, men även de som bjuder motstånd iakttager en stor tvehågsenhet, ty att betvivla och bestrida folksuveränitetsläran är ett upproriskt tal – milt uttryckt – som endast kan leda till skarpt medborgerligt ogillande. Och vem utsätter sig för det? Teologin blir inte längre ett härskande budskap utan ett ”komplement” till den världsliga ordningen. Kyrkorna och samfunden blir sidoordnade krafter i samhällsbilden: ”samhället behöver oss”.

I detta teologiska ruinfält finner vi något, som

gått förlorat utan att det blivit beaktat, ja låt oss säga nästan spårlöst: dygderna. Det moraliska tillhör det jordiska, där jaget är i centrum. Det moraliska är strävandena att inom formvärlden söka ordna den mellanmänskliga samlevnaden. Detta bestämmer moralens jordiska ofullkomlighet och relativitet, och moralen kan därmed tjäna vilka jordiska herrar som helst. Men moralen måste för att hålla sig andligt levande upprätthållas av dygderna, vår strävan till efterliknelse av det gudomligt fullkomliga – annars blir den jordiska moralordningen endast repressiva regler eller resultanterna av intressestridernas komponenter. ”Varen fullkomliga såsom eder himmelske fader är fullkomlig” är en moralisk orimlighet och kan endast fattas som en maning till en dygdig efterliknelse. Bergspredikan, generation efter generation vantolkad som en socialetisk programförklaring, är ett esoteriskt budskap, som manar till en inre andlig hållning, en dygdemässig hållning inför det jordiska, och inte till ett profant agerande.

Dygderna är mångfaldiga, men låt oss här endast nämna tre, den andliga fattigdomen, barmhärtigheten och uppriktigheten. Den stora motpolen till andlig fattigdom är det andliga högmodet, denna mänskliga självförhävelse, som går som en röd tråd alltsedan syndafallet genom mänsklighetens historia. Den andliga

fattigdomen är det ödmjuka medvetandet om vår hjälplöshet och vår tacksamhet inför Skaparen.

Barmhärtigheten är motpolen till den självupptagenhet, som ser varje medmänniska som en vägspärr och som kollektivt vill finna lösningen i en på total jämlikhet grundad apparatvärld. Barmhärtig är den, som förmår att sätta sig själv i en medmänniskas ställe, att granska världens och nästans ofullkomligheter i ljuset av den egna bristfälligheten. Barmhärtighet är icke tolerans, barmhärtighet är en strävan att möta tillvarons ofullkomligheter och relativiteter med den måttstock, som endast medvetenheten om det Absoluta kan skänka.

Uppriktigheten har som motpoler hyckleriet och perfidin, hyckleriet som den avsiktliga men dolda förvanskningen av den intellektivt givna sanningen och perfidin som en moralisk förgiftning under en skenbart hederlig mask. Det finns ingenting, som kan framträda på jorden som något mer hänsynslöst exklusivt som uppriktigheten, och det finns ingenting, som kan bli mer kontroversiellt – därför blir uppriktigheten ofta en korsets väg.

För miljoner människor är sökandet efter en andlig "mening" med tillvaron ett sökande ut i existensen själv. Men denna väg är inte den enda. Det andliga sökandet i det teologiska ruin-

landskapet är en ständig flykt, och flyktingarna korsar ofta sina egna och andras spår. Men i detta flyende är det en växande skara, som söker sig en väg inåt. Här står vi inför ett sällsamt skådespel. Så länge som sökandet efter stödjepunkter för att finna en "mening" med tillvaron sker i den yttre verkligheten, har vi med en existentialitet att göra, tillvarons labyrintiskt bistra tillstånd. Men när vägen går inåt, in i människan själv, sker ett märkligt förvandlingsnummer: en ny "verklighet" sökes. Vi kan bäst belysa detta genom att betrakta en rad rörelser och tendenser, som går under det gemensamma namnet New Age.

Det socialetiska världsförbättrarnitet innehåller vissa begrepp om objektiv syndfullhet: synd är att skaffa sig rikedomar och samtidigt låta massorna lida nöd, synd är socialt, politiskt, rasligt förtryck. I New Age växer alla etiska normer och regler fram ur den enskilda människans självförverkligande. Vi möter här en total, gränslös subjektivism, och i denna subjektivism blir människan bärare av en likaledes gränslös verkningskraft. New Age uttalar en dödsdom över all teologi. Varje ortodox eller doktrinär form är ett hinder, som skoningslöst skall avlägsnas. Hur mycket än Guds namn förekommer i New Age-kretsar, är det aldrig fråga om en transcendens, en skapande kraft och vilja i tra-

ditionell mening, och därför finns ej heller någon uppenbarelse, som binder samfundens och människornas handlande och tänkande. Gud vilar som verklighet och föreställning i det egna jaget: "Gud är jag och jag är Gud".

Vad som kan verka förbryllande är att många uppriktigt troende bekännare av den sanne Guden återfinns i dessa New Age-kretsar. Emellertid finns det en tro på en övergripande trend i tillvaron, en "megatrend", som skall göra att det inte blir miljarder gudsbilder utan att den legitima källan, människan själv, skall kunna frambringa en enhetlig och sann Gudsbild. Om Gud skulle finnas utanför vår värld är av underordnad betydelse, ty det är inom oss själva och i vår värld, som Han skall sökas – en universell, i världen inneboende kraft, som genomströmmar allt.

New Age förkunnar: våra kroppsliga och själsliga organ är ett helt, och därmed är också det mänskliga och det gudomliga ett och odelbart. Denna helhetstanke, "holism", vidgas och får en kosmisk innebörd. Hela tillvaron är en harmonisk, motsägelselös enhet. Det skapade verket som en till Skaparen relaterad värld av former, ofullkomligheter, motsägelser, av gott och ont, av Guds vilja och av Satans negerande – allt detta är, förkunnas det, en falsk bild av verkligheten. Det är främst judendomens och kristen-

domens splittring av tillvaron, som givit upphov till alla de lidanden, som New Age nu vill befria mänskligheten från. En ny tidsålder skall införas, det är frälsningsbudskapet.

I stället för den sataniska förstörelsen med Domens Dag som höjdpunkt innebär den nya tidsålder att en ny Kristus skall framträda. Nu står vi inför Vattumannens tidsålder, den fredens och gemenskapens tidsålder, som står i motsats till Fiskarnas tidsålder, som var judarnas och de kristnas med alla dess motsättningar. Men vem är denna nya "Kristus"? I New Age finns vittnesbörd, som klart och tydligt utsäger vem det är fråga om: Lucifer. Det betyder att den nya gudomen är människan själv, även om någon andlig gestalt placeras högst i den nya tidsålderns hierarki. Det luciferiska innebär och har alltid inneburit att det andliga ljuset lyser med egen mänsklig kraft, att detta ljus inte är oss givet genom helig Ande utan att människan själv träder fram som "världens ljus".

Därmed är hedendomen förkunnad – alla kristna och judiska och österländska element i denna nya frälsningslära kan inte fördölja detta. Det luciferiska framträder med ökad skärpa när frågan ställs om hur mänskligheten skall möta den nya tidsåldern. Här förekommer ofta uttrycket transformation, en medvetandeförvandling, ja till och med en luciferisk invigning.

Transformationen eller medvetandeförvandlingen förklaras vara nödvändig för att mänskligheten skall kunna inträda i den nya tidsåldern. Vad är då dess innebörd? Negativt innebär det en kritik av vår tekniskt-materiella civilisation. Nutidsmänniskan är fången i sin egen teknicitet, hennes personliga krafter hämmas av den materiella apparatvärld hon själv skapat. Ty människan besitter – och här möter vi något väsentligt i New Age – enorma mentala utvecklingsmöjligheter. Den mångtusenåriga värld, som präglats av de judiskt-kristna lärorna, har i den meningen inneburit en fångenskap under dualiteten ande-materia. Det är denna dualitet, som den så kallade transformationen skall upphäva. Nyckelordet är holismen. Det mentala och det materiella skall förenas, tillvarons antinomier och motsatsspel skall hävas, det mänskliga och materievärlden skall bringas till en harmonisk enhet. De mentala krafterna skall helt behärska den tingliga världen.

Därmed utlovas en förvandling av hela skapelsen. Att detta verk är framsprunget ur Guds allmakt, att det är underställt denna allmakt och just såsom skapat verk bär ofullkomligheten, dödligheten i sig, att det cykliska förloppet bringar allt till en avslutning, då Gud återtager sitt verk – allt detta förnekas av New Age. I stället förkunnas en ny verklighet, varvid det

gudomliga efterträds av det mänskliga, den skapande kraften bärs fram av människan, som övervinner alla hinder och motsättningar. Här ställs vi inför den så kallade transformationens ”högstadium”, gränsöverskridandet. Vi möter ”den gränslösa människan”.

Trots alla djupgående olikheter finns det en beröringspunkt mellan denna fantastiska verklighetsförvandling och hegelianismens seger för det andliga och därmed dess ”språng in i frihetens rike”. I sin materialistiska form, marxismen, träder hegelianismen också fram med ett mänsklighetens slutstadium, där människan är totalt befriad och uppnår det rena paradisiska tillståndet – alltså före ormen och syndafallet – så som det klart tecknas i Karl Marx' ungdomsskrifter. Men New Age skall ej förblandas med hegelianismen och därför har den ej heller någon ”Världsande” till hjälp. New Age vilar ej på det dialektiska tänkandet, den vilar på positivistisk grund. Dess filosofiska grundval – om vi nu skall tala om en sådan – är existentialismen. Människan lever och förverkligar sig själv genom ett normlöst agerande och under detta agerande, som ej erkänner någon skillnad mellan det goda och det onda, växer människan ut i ett självförverkligande, som samtidigt frambringar en moralisk ordning och den gudomlighet, som människan existentiellt bär fram.

"Den gränslösa människan" träder in på världsscenen i Vattumannens tecken och stiger upp till sin allmakt genom ständiga gränsöverskridanden. Vari består dessa? Om vi förstått New Age rätt, är de väsentligen av två slag: vetenskapliga och ockulta. Inom modern naturvetenskap erbjuds ett utmärkt material, inte minst kvantfysiken, och i det herakleitiska flöde, som naturvetenskapligt uppdagas, är det ytterst lockande att föreställa sig att allmakten erövras i detta existentiella flöde. Emellertid saknar detta flöde liksom alla floder förmågan att stiga uppåt och återvända till sina källor. All profanvetenskap grundar sig på strukturanalys, och detta är en nedåtstigande rörelse. Men New Age har lovat det motsatta, en "medvetandehöjning". New Age griper tag i samma evolutionistiska illusion, som darwinismen vilar på, att det i tingens eget väsen skulle finnas en "utveckling", en kraft, som ständigt lyfter upp allt skapat från lägre till högre nivåer. Denna helt ovetenskapliga idé blir för New Age ett nödvändigt inslag i löftet om en tillvarons "transformation", och ingalunda överraskande möter vi här som en av de naturvetenskapliga profeterna Teilhard de Chardin.

Vetenskapen ger material till den sagovärld, som New Age är i färd med att bygga, den blir ett viktigt instrument i människans hand då det

gäller att rasera alla de ordningsbud, som årtusenden av gudomliga uppenbarelser givit oss. Detta raseringsverk förutsätter att vi kan frigöra enorma, slumrande krafter, allt i det universella uppbyggandets och fullkomnandets tjänst, föreställningen om att den gränslösa anarkiska friheten förenas hos den biologiska varelse, som heter människan, med ett förverkligande av moraliska och andliga gestaltningar bortom den biologiska verkligheten. Detta verk bygger slutligen på föreställningen om att ur en sinnlig verksamhet skall en "högre" osinnlig verklighet taga gestalt, att som antroposofen Rudolf Steiner trodde, den sexuella energin skulle kunna "sublimeras" till en andlig kärlek, eller, som Theo Adorno hoppades, att guden Eros skulle leda människorna till fred och försoning.

Ockultismen träder fram som ett annat medel för gränsöverskridandet i Vattumannens tidsålder. Det ockulta "upphäver" naturens ordning och sätter människorna i förbindelse med det "övernaturliga", och då människan därmed träder in som aktiv och bärande kraft i denna "högre" värld kan hon samtidigt "befria sig" från den Andens kraft, som skulle kunna hota att sätta människan på plats. Förnekelsen av det gudomliga låter sig i ockultismen lätt förenas med bejakelsen av det sataniska. Satanistiska

inslag i New Age går ju ej heller att bestrida.

Ett obestridligt positivt inslag i New Age är den bistra samhällskritik, som riktas mot det antihumana i en värld av växande materialism och teknicitet. Här slumrar möjligheter till kommande förödande konflikter och det föder en berättigad oro hos nutidsmänniskan. Denna oro bemöter New Age med ett psykiskt vapen: den predikar gränslös optimism, och denna optimism möter vi oupphörligen i förkunnelserna, förbunden som den är med löftet om de ändlösa mänskliga makt- och lyckomöjligheterna. Men varför skulle optimismen göra halt inför dödens port? Icke oväntat möter vi här reinkarnationen. Och hela den rika flora av strömningar inom det vi sammanfattar som New Age innebär en ständig vädjan att bejaka den frihetsvärld, där inga tunga moraliska självanklagelser skall finnas. När jag själv är den, som ger svaret på de gudomliga frågorna, när jag själv bär Gud inom mig, ja när jag själv egentligen är Gud, varför skall inte då också skuldkänslan försvinna från vår värld?

New Age uppfattas som en samlingsrubrik för en rad strömningar och tankar och strävanden, som alla har ett gemensamt. Varje rest av ortodoxi, varje uppenbarelse av en högre gudomlig ordning, manifesterande det Absoluta, det evigt oföränderliga i ett skapelsens eget flöde av rela-

tiviteter och föränderligheter, skall till varje pris avvisas och förnekas. Det är som om alla strömningar, även sådana "privatreligiösa", som odlas utanför New Ages verkningskrets, skulle vilja mötas med ett gemensamt rop: låt oss slita alla band och förena oss i den stora vandringen, där vi passerar gränserna till en ny verklighet.

Den teologiska förvirringen och det existentialistiska tänkesättets segertåg har framkallat långt utanför New Ages verkningskrets ett tillstånd av privatreligiositet. Här återfinner vi stora skaror av ärligt sökande, av "de stilla i landet", som i sin övergivenhet är prisgivna åt en total heterodoxi. För dem är det subjektiva, de inre mentala upplevelserna den enda rättmätiga källan till allt andligt liv. Hjälplöst har nu teologin i sitt förfall och i sin förvirring att bevittna hur dessa allvarliga, ärligt sökande människor upplever som en "lättnad", som en "befrielse" från allehanda "bördor" det som skulle kunna visa dem en väg tillbaka till den transcendens, där de gudomliga sanningarna är att finna. Förkunnarna av denna "privatreligiositet" är offer för ett illusionsspel, varvid det främst gäller att för sig själv dölja att det endast handlar om ett försjunkande i en sinnlig jagiskhet, ett narcissistiskt spekulerande till det egna jagets välbehag.

II

Frid på jorden
och
fred i världen

Vår tid ropar efter en tro, som bär med egna vågor genom haven, en tro, som bär därför att den vilar på en visshet om det gudomliga självt. Vår tid ropar också efter ett verklighetsmedvetande, vissheten om att det vi upplever som sant sammanfaller med det verkliga, bekräftar det verkliga.

Kort och gott: våra rop efter en tro och efter ett verklighetsmedvetande uttrycker förlusten av en objektivitet. Sekulariseringen har lyckats bibringa människorna den föreställningen att det råder en olöslig motsättning mellan tro och vetande och därmed lyckats framgångsrikt skaka teologin i dess grundvalar. Tvärtom förhåller det sig så att ett trosliv är möjligt endast om det vilar på vissheten om en gudomlig verklighet, en intellektiv medvetenhet om den andliga verklighet, från vilken all skapelse utgår. Tro och vetande känner ingen inbördes motsättning, och våra mentala organ, främst vårt för-

stånd, *ratio*, endast bekräftar på det sinnliga planet det som är en objektiv verklighet.

Sekulariseringen har frambragt en sakvärld, ett tingligt multiversum, och många människor inbillar sig att detta uttrycker en objektivitet. Det förhåller sig tvärtom: i denna värld härskar det subjektiva. Människan med sina sinnesorgan träder fram som alltings "mått", som den allsmäktige förkunnaren av att endast det, som våra sinnliga organ upplever, skall godkännas som sant och verkligt. Därmed förnekas det objektiva. Guds skapade verk som en objektiv verklighet med dess gränser i såväl människans som naturens liv ersätts med illusionära föreställningar om vår förmåga till en gränslös utvidgning av makt och lust.

Det är i detta andliga tillstånd, som det ropas efter en tro och efter ett verklighetsmedvetande. Men i denna värld av subjektiva sinnesupplevelser står inga vägar att finna till vare sig en tro eller ett verklighetsmedvetande, och då västerländsk teologi inte längre har en objektiv, ortodox lära att bjuda, är fältet fritt för spekulativa, naturvetenskapligt färgade "världsförklaringar", för fiktiva rättsliga och moraliska system, för socialetiska, "befrielseteologiska" rörelser, för holistiska och luciferiska löften om en ny tidsålder, för en flykt in i en "privatreligiös" värld, där det miraklet förväntas inträffa att

jaget med alla dess inbördes stridande sinnliga strävanden och impulser skall kunna ge några andra svar än dem, som står under egoismens kalla stjärna.

Här måste vi emellertid ställa oss en fråga av rent allmänmänsklig natur: uthärdar vi att leva vårt profana liv endast i det vi kallar verkligheten? Det som vi upplever med våra sinnen och det som vi med våra sinnen bearbetar och uppfattar som det verkliga är ett. Ett annat är att vi har ett "alternativ": vid sidan om den brutala verkligheten kan vi skapa oss en imaginär värld, flytta in i en tillvaro av myter och sagor och drömmar. Här skapar människan åt sig själv ett skymningslandskap.

Denna imaginära värld ger människan något, som den hårda verkligheten ej förmår ge: önskeuppfyllelse. Den skapade världen är form, och form betyder gräns, och gräns betyder motsägelse och ofullkomlighet. Vi möter världen i dess formella obeveklighet och i denna formernas labyrint irrar vi omkring. Men när vi flyttar in i den imaginära världen, finns inte denna begränsning och motsägelsefylldhet, ty detta skymningslandskap erbjuder en tillvaro utan gränser, utan motsägelser. Här och endast här kan önskeuppfyllelsen bli fullkomlig.

Är då denna önskeuppfyllelse ingenting annat än en verklighetsflykt, även en flykt från den

gudomliga och därmed skapade verkligheten? För att besvara denna fråga måste vi först erinra oss om att saga, myt, dröm är ständiga element, ständiga följeslagare i religionens värld, ty de uttrycker framför allt medvetenheten om att tillvaron inte är "tom" utanför materievärlden utan att den är fylld av den andlighet, som omsluter allt skapat. I denna andliga värld finns "förtätningar", som uppenbarar sig som subtila väsen – främst änglavärlden. Liksom solstrålen är en gestaltning av sin källa, solen, möter vi de subtila väsen, som träder fram i jordisk konkretion, här möter vi det onda och det goda, det mörka och det ljusa, det upphöjda och det förnedrade.

Allt detta finns i denna subtila värld. Men även materievärlden öppnar sig. Västerlänningen har sällan sinne för fenomenvärldens metafysiska genomskinlighet. I vår moderna och rationalistiska tid är det väl endast i folkfromhetens djupt instinktiva upplevelse av skapelsen som vi möter en känsla för allt andligt, som lever i naturen.

Det är en stor villfarelse när vi i religionens värld uppfattar mötet med saga, myt, dröm som en flykt från verkligheten. Fantasi är en gåva, som Skaparen givit oss att bruka, och när vår fantasi formas till saga, myt, dröm är det inte en förvanskning av andlig och skapad verklighet. I

denna imaginära värld bekräftas att tillvaron har en genomskinlighet, och i sagan, myten, drömmen ger vi allt detta en "konkretion", bygger liksom en brygga mellan himmel och jord.

Ingen uthärdar att leva endast i den hårda profana verkligheten, vi upprepar detta, och här är den troende ej undantagen. Men när den människa, för vilken Guds heliga Ande genomlyser allt skapat, söker en önskeuppfyllelse av frid och lycka och konfliktlöshet i en imaginär värld, är denna människa samtidigt medveten om skapelsens villkor. Hon förlorar ej kontakten med verkligheten, ty denna verklighet är grundvalen för hennes trosliv. Hon vet att en dröm är en dröm, en saga är en saga, hon känner skapelsens villkor och hon är därför utlämnad åt Guds nåd, hon vet att i underkastelse och lydnad blir hon delaktig av Guds barmhärtighet. Världen är som den är, en formernas labyrint, och människan är som hon är, en potentiell helig och en potentiell usling. Ett jordiskt paradis blir därför mer än en falsk dröm, det blir en villolära.

Den sekulariserade människan däremot har inte detta korrektiv. Det är just den jordiska fullkomningen, som skall förverkligas i den mänskliga allmaktens tecken. Häri ligger den avgörande skillnaden. När denna människa träder in i sagans, mytens, drömmens värld, får den

imaginära önskeuppfyllelsen en helt annan innebörd. I religionens värld finns mellan himmel och jord ett "landskap", som det manifesterade *logos*, det universellt andliga öppnar för oss, och i detta "landskap" kan vi nå en önskeuppfyllelse i sagans, mytens, drömmens gestalt. Religionens värld är en objektiv värld, som uttrycker det verkliga: allt är sammanhållet i en enhet, allt återförs till den objektiva verkligheten, som är Guds rike och dess sanningar. Den sekulariserade människan däremot saknar denna objektivitet. Här flyttar vi in i en antropocentrisk värld, i en subjektivism, där fältet är fritt för ett ändlöst drömmande och spekulerande.

Ty Människoriket vilar självt på en saga, sagan om det suveräna och allsmäktiga Folket, som skall kröna sin makt på jorden genom att införa det fulländade samhället, ett konfliktfritt jordiskt paradis. Denna sagovärld ersätter det objektiva, det verkliga – det är skillnaden mellan Guds rikes barn och Människorikets invånare. Guds barn kan leva i och hämta vederkvickelse i sagor och drömmar, men de återvänder alltid till den verklighet, som finns och lever i deras hjärtan. Människorikets invånare däremot har bosatt sig i en drömvärld, som de ej kan korrigera därför att det objektiva, det verkliga är förnekat. Drömvärlden blir en varaktig bo-

ningsort.

Under de två sistförflutna århundradena har vi i den västliga världen i takt med den allmänna sekulariseringen fått bevittna en rent tropisk blomstring av den drömvärld, som går under den gemensamma rubriken ideologier. Ingen del av det mänskliga livet, inget område av samhällslivet har lämnats utanför, och alla ideologier har en obegränsad tro på de mänskliga möjligheterna att nå fram till en ideal ordning, där alla tillvarons motsättningar och motsatsspel bringats att upphöra. Men dessa två århundraden, har också varit fyllda av bakslag och besvikelser, de ideologiska eldarna flammar med allt svagare kraft. Inget ideologiskt system har förmått tämja de lidelser, som utlöser de blodiga brödrastriderna på vår jord. Alltmer börjar människorna i sin besvikelse och rådlöshet att fråga sig: var finns det fridsrike, som förverkligar drömmen om broderskapet?

Ett störande inslag i strävandena fram till det profana fridsriket är de krigiska, militära konflikterna. Allteftersom det moderna samhället utvecklas materiellt och tekniskt, framstår kriget som det stora destruktiva inslaget i tillvaron, inte minst då det blir ett hot mot den vällevnad, som präglar välfärdssamhället. Men det skulle vara mer än egendomligt om Människan, denna pseudogudomliga gestalt, skulle förgöra sig själv

genom inre strider, och det blir därför nödvändigt att i rökelsen från de ideologiska eldarna skymma den verklighet, de objektiva förhållanden, varunder människan lever, till brädden fyllda av konfliktämnen.

I denna verklighet, är det mänskliga gemenskapslivet en av grundvalarna. Familjen, ätten, stammen, folket är elementen i det vi kallar mänskligt samhällsliv, och detta samhällsliv är ett jordiskt *kosmos*, en hård slutenhet med en klar gränsdragning utåt. Det är här vi möter källorna till de yttre konflikterna. Varje sunt, livskraftigt samhälle präglas av en etnocentricitet och en geografisk form, ett territorium, inom vilket samhällslivet skall levas. Gränserna för detta revir, som skall försvaras, är inte alltid så klara och oomstridda, men även den motsatta situationen, då ett samhälle är i upplösning, det tillstånd, som närmast liknar skaldjurets under skalömsning, är heller inget fredsbevarande tillstånd, då ju ett maktpolitiskt tomrum gärna inleder till mångahanda frestelser.

Teologiska, kulturella, vetenskapliga, sociala, politiska, ekonomiska strider rasar beständigt och kan föras med den största bitterhet, men dessa strider är oblodiga och kan alltid nödtorftigt inordnas i föreställningarna om mänskligt framåtskridande. Men det militära kriget skördar liv, vadar i människoblod, och så är steget

inte långt till att i framstegets namn stämpla just denna form av kontroversialitet som utslag av barbari.

Tillvaron som en ständig växling mellan glädje och sorg, fröjder och lidanden ingår i den traditionella människans medvetande. Liksom den enskilde i sin sinnliga gestaltning, med sina fysiska och psykiska krafter är inriktad på att hävda sitt liv, är samhället för sin existens och för sitt fortsatta bevarande på samma sätt en levande organism, inriktad på självhävdelse och försvar. Människorna ber till högre makter för freden, men samtidigt är de medvetna om att det gissel, som heter krig, ständigt är en hotande möjlighet i tillvarons motsatsspel.

Den etniska, sociala, geografiskt-territoriella slutenhet, som präglar varje livskraftigt samhälle, uttrycker en formell ordning, och mot denna står andra samhälleliga ordningar, alla beredda till existentiell självhävdelse. För samhällenas invånare upplevs varje konflikt som ett försvar, som en strävan till trygghet och bevarande inte blott i nuet utan också för framtida släkten, inte blott för den egna fysiska personen utan för familj, för alla de värden, som är förbundna med ett mänskligt gemenskapsliv. Försvar i en konfliktsituation blir därför ett försvar för ting och värden, som ligger utanför och högre än det egna jaget och dess intressen.

Försvaret – och därmed kriget – blir därför en offerhandling. Det som utan svårighet kan stämplas som högsta form av oförnuft, av barbari, får här en förklaring av en helt annan innebörd än vad som den moderna människan med sin rationalism, kulturalism, välfärdssträvan kan frambringa. Det som stämplas som en galenskap, ett barbariskt blodbad, ges här en metafysisk innebörd, som kastar ett ljus över krigets fruktansvärda skådespel. Om inte människorna vore beredda till dess offerhandlingar, skulle kriget inte längre finnas i vår värld. Och då varje sunt gemenskapsliv grundas på en andlig gemenskap, en kultisk samhörighet, en dyrkan av en gudomlig ordning, får också krigarens blod bli ett bidrag till offerhandlingen. Joseph de Maistre såg rätt: det finns ett djupt samband mellan kulten och kriget.

Det är i den västerländska sekulariseringsprocessen, som uppfattningen av krig och fred genomgår en förändring. Vi möter härvid tre bärande tankeelement. För det första förkunnas en individualism, som når sin höjdpunkt i läran om folksuveräniteten, om Människans jordiska allmakt. För det andra kommer livsnjutningen, de sinnliga välbehagen, som skall förväntas kunna driva ut ur vår tillvaro allt lidande och all fruktan. För det tredje förkunnas tron på framsteget, ett ständigt mänskligt fortskridande,

materiellt och själsligt, som ytterst syftar till ett tillstånd, där världen är förvandlad till en harmonisk enhet. Skapelsens ofullkomligheter och motsättningar skall upphävas, och därmed avsätter människan Skaparen, ja än mer, hon skall överträffa Honom genom att göra världen till ett "himmelrike". I denna sagovärld finns självfallet intet utrymme för krig. Det universella fridsriket skall förverkligas.

Ur detta stiger pacifismen fram. Emellertid inträder inte det pacifistiska riket av sig självt, tvärtom måste alla de krafter i världen, som står det folksuveräna Människoriket emot, förintas, och detta kan tvinga till krigshandlingar. Sådana krigshandlingar förklaras vara legitima, det är det rättfärdiga kriget. Vi står här inför krigets ideologisering. I det traditionella samhället krävde det fysiska försvaret, de militära maktmedlens användande ingen ideologisk motivering. Människoriket däremot, där människorna och därmed också folken är jämlika, blir inkörsporten till universell fred, förkunnas det. Ty en av demokratins moraliska hörnstenar är föreställningen om att det jämlika är den stora fredsfaktorn i människornas och nationernas liv: när ingen är förmer och ingen är berövad sin lika andel av makten, blir samlivet präglat av en rättfärdighet, vars socialtekniska form är jämlikheten.

Ett krig fört av demokratiska makter och till försvar för demokratin förklaras nu äga sin fulla moraliska legitimation, ett sådant krig bär prägeln av pseudometafysisk rättfärdighet, som skall undanröja varje tvivel på krigshandlingarnas berättigande. Det är inte Gud, som nu välsignar vapnen, det är den mytiska makt, som heter Folkviljan. Varje auktoritär regim blir en naturlig fiende, och målet är att denna fiende skall – med eller utan våld – förgöras.

Därmed inträder ett nytt och betydelsefullt element i förhållandet mellan krig och fred. Det traditionella kriget var en kamp, varvid det till slut fanns en segrare och en besegrad part. Ett vapenstillestånd inträdde och en fred slöts mellan två parter, vilket innebar att den besegrade normalt, hur hårda fredsvillkoren än var, behöll sin suveränitet. Det demokratiska kriget känner inte till detta partförhållande, känner ej till det handslag mellan två krigsherrar, som bekräftar den fredliga uppgörelsen. Ty det demokratiska kriget förs mellan det ”goda”, det som befrämjar Människorikets universella erkännande, mot det ”onda”, det auktoritära och hierarkiska, som står Människoriket emot. Det demokratiska kriget syftar därför inte till fred utan till förintelse.

De två världskrigen bekräftar detta. Det första världskriget var så att säga en uppmarsch

till det som under och efter det andra världskriget bringas till seger, hävdandet av att folksuveränitetsdoktrinen skall vara universell och invändningsfritt giltig. Som en logisk följd av detta kommer den ovillkorliga kapitulationen, ett upphävande av den besegrade fiendens territoriella, militära, politiska, rättsliga, kulturella suveränitet.

Emellertid bragtes Människoriket ej till en universell enhet. Det andra världskriget har framkallat den situation, som sedan mer än ett och ett halvt århundrade varit alla insiktsfulla europeers mardröm: Ryssland och Amerikas förenta stater som de två supermakterna, i vars korseld Europa befinner sig. Men inte nog därmed, vad Joseph de Maistre och furst Metternich, Alexis de Tocqueville och Juan Donoso Cortés inte kunde ana, var att dessa båda supermakter i dag företräder två sinsemellan oförenliga samhällssystem.

Marxismen lär att det kapitalistiska systemet är de mänskliga samhällssystemens "sista antagonistiska form" och att kommunismen är en ordning, som slutgiltigt upphäver tillvarons grundläggande motsättningar. För marxismen är varje mänskligt över- och underordnande ett förtryck. Det liberala, borgerliga "självförverkligandet" sker på ett motsatt sätt. Utgångspunkten är den atomistiska, fria och jämlika männi-

skan, individen, som lever i en fri tävlan, i ett ständigt ohämmat andligt och materiellt ”varu-utbyte” med sina medmänniskor. Den liberala, borgerliga människan lever i en positivistisk värld, där varje förverkligande, varje framsteg är en kedja av fria mänskliga handlingar.

Mot den marxistiska drömmen om ett mänskligt och samhälleligt kommunistiskt tillstånd, till vilket vi förklaras med historisk nödvändighet skola återvända, befriade från alla strider, ställer den liberala utopin en ordning, där alla mänskliga och samhälleliga motsatsspel skall bringas till en jämvikt, en av ”den osynliga handen” åstadkommen harmoni. Mot den marxistiska gemenskapen, förverkligad på dialektisk väg, svarar den liberala atomismen, individualismen, som ständigt skall harmoniseras till en universell jämvikt.

Båda dessa system är livs- och samhällsåskådningar, som står i obönhörlig konflikt med varandra. De konfronteras nu med varandra genom att bäras fram av de två maktblocken, Sovjet och USA. Vad den kommunistiska läran i öst anvisar som en väg till fred och lycka blir för väst en väg till outhärdligt slaveri. Vad som för väst är en väg till frihet, värdighet, ”självförverkligande” blir i den kommunistiska världen fattat som kapitalistiskt förtryck, inhumanitet, mänsklig utarmning.

Människorikets ”gudsbild” är splittrad, två system står emot varandra, två antagonistiska lärosystem. Just i denna farofyllda situation, då hotet träder fram att en förlamande pessimism skall sprida sig, finns det all anledning att taga fredsrörelsen på djupt allvar, att se denna växande rörelse i dess rätta sammanhang. Var står trons bekännare i denna situation?

Alla kyrkor och samfund har i alla tider bett för freden. Men kyrkor och samfund har samtidigt mer eller mindre med eller mot sin vilja dragits in i sekulariseringen, steg för steg godkänt Människorikets kriterier på sann ”mänsklighet”, framstegstanken, den materiella välfärden, fortskridande egaliseringar och vidgade områden för privat frihet. Profana tänkesätt har trängt in och stycke för stycke brutit ned de teologiska försvarsverken. Världens två förhärskande filosofiska system, västvärldens positivistiska existentialism och östs hegelianskt-marxistiska doktrinsystem, har trängt djupt in i kristen teologi och kristet tänkesätt och detta ofta i en förvirrande blandning.

När kyrkor och samfund blir uppmanade att ”taga ställning” och träda in i ett världsligt ”handlingsliv”, blir denna tragiska belägenhet uppenbar. Skall kampen för freden inordnas i det västerländska försvaret för samvetsfrihet, för liberala frihetsvärden, som har sina rottrå-

dar i renässans och humanism, eller skall kyrkor och samfund för att undvika att "hamna i dåligt sällskap" i stället ge sitt stöd åt revolutionära, "progressiva" upprorsrörelser?

Immunförsvaret mot sekulariseringens anstormning är nedbrutet, därför krävs att kyrkor och samfund nu skall välja sida i en konflikt, vars upphov är dyrkandet av Människorikets falska gudar. I denna förvirrade situation är det uppenbart att kyrkor och samfund får allt svårare att hävda det som alltid varit, är och alltid kommer att vara detta: freden i världen är ett, friden på jorden, friden i människohjärtat är ett annat.

Ordet och språket

Logos är på en gång princip och manifestation, manifesterad princip och principiell manifestation. I begynnelsen var Ordet, och Ordet vart kött. Ordet, *logos*, är den urgrund, som heter varat självt, och därför är Ordet, *logos*, princip: "Genom det har allt blivit till", som det heter i Johannesevangeliets prolog. Med dessa ord beskrivs *logos* som manifestation, skapelseprocess, men samtidigt är varat självt den principiella grunden till det som blir till. Ordet är centrum och samtidigt den omkrets, som utstrålar i manifestationen från det orubbliga centrum. Ordet var hos Gud och Ordet var Gud, som evangelisten Johannes säger.

I allt andligt liv är och förblir en huvudfråga: hur är vi förbundna med Gud, hur möter vi Gud, hur upplever vi den gudomliga närvaron? I våra hjärtan finns ett inre ljus, ett intellektivt, odödligt medvetande, som är liksom en solstråle från Den, som är det gudomliga Medvetandet självt. Detta är vår subjektiva förbindelse, vår delaktighet i det andliga, och denna delaktighet är

därför obruten. Men Ordet, *logos*, är också en manifestation. Vi möter det inte såsom en andlig förening, mötet sker i den objektiva ordningen, i ”världen”: som symbol. Gud uppenbarar sig i sin egen ordning och gör människan under skapelsens formella villkor delaktig av den högsta andliga verkligheten, ger människan möjlighet att uppleva den gudomliga närvaron.

Det symboliska är ändlöst som uppenbarelser i formvärlden, symbolen är indirekt en modalitet av verkligheten i denna formvärld. Bland dessa ändlösa uppenbarelser finner vi det som mottages och uttrycks i språkets form. När vi står inför den skapade världen, kan vi fördjupa oss i dess enskildheter men vi kan ej undgå att uppleva världen samtidigt som en enda jättelik symbol. Vi kan namnge tingen i alla deras enskildheter, och vi har liksom djuren bruk av ett signalspråk för att orientera oss i denna tingliga värld. Men vi skiljer oss från djuren därför att vi skönjer i det skapade verket ej blott ett medel till livsuppehälle och fortplantning, vi skönjer en djupare andlig mening, en verklighet bakom det timliga. Världen har en genomskinlighet och därför skådar vi skapelsen som symbol. Därför har vi också ett språk, som har en djupare innebörd än signalmedlets. Språket kan ej spegla det symboliska på annat sätt än att självt vara symboliskt.

Hade inte människan *intellectus*, hade hon ej heller ett mänskligt språk. Den intellektiva medvetenheten om allt det Skaparen manifesterar i sitt verk kräver för människan en "översättning" av det upplevda i språkets form och denna "översättning" måste bli adekvat, alltså symbolisk. Ett "sakligt", deskriptivt signalspråk når aldrig fram till sanningen – vill vi skildra det mänskliga, räcker det ej med att beskriva det fysiskt och mentalt manifesterade. Ordets innebörd måste sammansmälta med tingens innebörd.

Språket som symbol och därmed som ett adekvat uttryck för det symboliska, för det transparenta i skapelsen själv, blir uttrycket för det skapade verkets jämvikt. Språket blir den verbala manifestationen av skapelsens primordiala, rena väsen. När människorna grips av det andliga högmodet, när jämvikten rubbas, uppstår också en språklig kris. Gamla Testamentets berättelse om den babyloniska språkförbistringen ger oss ett exempel på detta. Ett stort steg i den tekniska utvecklingen hade tagits: människorna hade lärt sig att slå tegel och bränna det och därmed skaffa sig ett byggnadsmaterial, som skulle kunna få en omvälvande betydelse i deras livsföring. Inte nog med att en stor stad skulle byggas, detta maktcentrum skulle inte upprättas i första hand för att förhär-

liga Herren utan för ett mänskligt självförhärligande: ett torn skulle byggas, vars spets skulle räcka upp i himlen. Denna urbanisering och detta tornbygge ledde emellertid ingalunda till ökad mänsklig gemenskap, det ledde till motsatsen, inbördes söndring, symboliskt beskriven såsom en språkförbistring.

Språket uttrycker alltså en jämvikt, och denna jämvikt präglas av den karaktär, som vidlåder allt skapat. Språket är tvådimensionellt, det har en horisontalitet därför att det är ett kommunikativt medel oss människor emellan, ett orienterings- och signalmedel i tingens värld, i det multiversum, som är skapelsens ytaspekt. Men språket har också en vertikal dimension, ty språket skall spegla den gudomliga verkligheten, som vi symboliskt möter i det skapade verket, och denna uppgift kan språket fylla endast om det självt är symboliskt. Det mänskliga språket lever därför i kraft av den intellektiva medvetenheten om det gudomliga och därmed vår förmåga att uppleva transparensen i tingens värld. I ordens symboler tolkas då den andliga verklighet, som lever i skapelsen och alla dess enskildheter.

Sekularisering är separativitet, söndring. Ty sekularisering betyder förlusten av den andliga kraft, som enar och återförenar, som återför skapelsens ändlösa mångfald till dess gudomliga

källa. Sekulariseringen är därmed en självvald fångenskap i den sinnliga världens labyrinter. Den sekulariserade människans tillvaro är därför dömd till alla de former och därmed motsättningar, som är skapelsens villkor. Det finns ingenting mer falskt och samtidigt tragiskt än när Människoriket reser äreportar över sig självt, författar grundlagsmanifest och höjer fanor och standar, där ständigt ett och detsamma står inskrivet: frihet, jämlikhet, broderskap. I sekulariseringens separativa, söndrade värld kan denna treenighetslära aldrig förverkligas.

Sekulariseringens söndrande och därmed förstörande makt drabbar även språket. Den babyloniska språkförbistringen beskriver den situation, som uppstår, då det andliga högmodet lett människorna bort från sanningen. Tillvaron blir endimensionell, människorna kommuniserar i en värld av ting, som visserligen givits namn men vars väsen de inte längre fattar och därför ej har möjligheter till att få en språklig förbindelse med. Människorna talar förbi varandra, därför att de är kontaktlösa. Den sinnliga tillvarons separativitet får också sin språkliga gestalt.

Den babyloniska förskingringen har sin fulla motsvarighet i vår tid. Men vår tid har nya, raffinerade möjligheter, som förvisso inte stod babelstornsbyggarna till buds, i varje fall ej i

teknisk mening. Den inre ensamheten, som är det sekulariserade nutidssamhällets stora spöke, leder ej till den rent geografiska förskingring, som Herren drabbade Babels invånare med. De media, som nu står till förfogande, syftar främst till en inre flykt. Ensamheten, identitetslösheten, rotlösheten skall motverkas genom ett verbalt flöde, ett flöde av "information", vars suggestiva karaktär är vida mer framträdande och inflytelserik än dess informativa. Det är ett flöde, som inga semantiker har någon förmåga att hejda, därför att den skräck för tomrummet, för ensamheten och meningslösheten, som är den psykiska källan till detta flöde, ej kan hävas genom några som helst "intellektuella luftreningssystem" och "vetenskapliga tolkningsmekanismer", för att tala med S.I. Hayakawa.

En av sekulariseringens mest ödesdigra följder är förlusten av ett språk, som adekvat förmår uttrycka verkligheten, andligt förankrad såsom en modalitet av *logos* och symboliskt såsom tolkningar av denna verklighet. Det är en förlust, som försätter det religiösa livet i ett tillstånd av tilltagande utarmning. Medeltidens strider mellan skolastik och occamism är en strid mellan skolastikens realism och occamismens nominalism, en verklighet, som har ett levande väsen innanför den sinnliga formen och en tinglig uppfattning av denna verklighet. De

vetenskapliga framstegen i senmedeltid och renässans innebär främst av allt en matematisering av den såsom verklighet uppfattade tingliga världen och därför får språket en alltmer profan uppgift att beskriva tingens värld och kvantitativa sammanhang. Barockens matematiker, fysiker och astronomer kan dölja och manipulera denna sekularisering genom att framställa sina vetenskapliga framsteg som uppenbarelser av den vidunderliga skapelsen *ad majorem Dei gloriam*. Den kristna världen är på reträtt – hur skall den kunna utöva en vakttjänst, när vetenskapliga, tekniska, ekonomiska framsteg alltmer förklaras uppenbara den mänskliga storheten i en tinglig värld.

Språkförbistringen är här. Västerlandet har drabbats av en ”tvåspråkighet”. De heliga skrifterna, Guds uppenbarelser i naturen och i underverken, kulten, livet och läran kan tydas och tolkas, ”översättas” och upplevas endast i en språklig gestalt, som symboliskt är adekvat med de gudomliga uppenbarelserna. Mot detta ställs sekulariseringens matematisering, hävdandet av att skapelsen är ett multiversum, vars sammanhang och jämvikt skall förklaras genom den vetenskapliga forskning, som uppdagar detta multiversums ”lagbundenhet”. Ur denna konfliktsituation blir den teologiska reträtten till slut profilerad i söndringen mellan tro och

vetande. Tron blir ett försanthållande men inte en visshet, under det att vetandet är den kunskap vi vinner genom empiri, analys, logiska, diskursiva tankeprocesser.

Trots teologiska reträtter och anpassningar till den sekulariserade världen kvarstår den stora uppgiften, som ingen teologi kan undandraga sig: att taga ställning till Guds uppenbarelser och att ge dessa uppenbarelser jordiskt fattbara former, att ge det Absoluta en plats i det relativa, alltså världen. Gud "talar" direkt till Mose ur den brinnande busken, och Mose nedtecknar i mänskliga ord det gudomligt givna, men Gud har också budbärare, änglarna, som delger de utvalda människorna de profetiska sanningarna, den himmelska härskaran förkunnar och lovsjunger Jesu Kristi födelse och ängelen Gabriel är den, som kommer ned från Herren till profeten Muhammed med den andliga uppenbarelsen i form av en skrift, koranen.

En text kan vara direkt given till människorna, men den kan också vara given till profeter, den kan vara nedskriven i efterhand och under den helige Andes ledning. Guds Ord är elliptiskt, Gud ger inte världen några andliga och moraliska handledningar – det är människornas uppgift att i det jordiska "översättningsarbetet" ge det heliga dess former. Det gudomligt elliptiska blir i den jordiska utformningen

oundgängligen deskriptivt. Detta innebär ej att en helig skrift skall fattas som endimensionell. Ty det deskriptiva, ”översättningen”, är förlagd till tids- och rumsdimensionen, har ett formellt yttre och ett andligt inre. Texten är som en språklig form tvådimensionell, den har en horisontalitet, ett kommunikativt medel för oss människor, och den har den vertikalitet som gör texten till ett sakralt dokument.

När vi möter det språkliga deskriptiva som den heliga skriftens främsta yttre kännemärke, är vi benägna att ge oss hän åt en verbal tolkning. Vi frestas att bli ”fundamentalister”. Denna bokstavstolkande benägenhet är i och för sig ingenting ont. I vårt exoteriska försvar slår vi vakt om den text, som förmedlar den grundläggande uppenbarelsen, och detta är i varje andlig ordning oundgängligt. Guds Ord är absolut och detta absoluta vill vi försvara.

Den heliga texten har också en moralisk aspekt, som i sin tur avspeglar den dygdiga efterliknelsen av det gudomliga självt. Här kan en rent verbal tolkning bli direkt vilseledande. Låt oss taga ett enkelt och nära till hands liggande exempel: Jesu bergspredikan. Bokstavligen förkunnas här något, som skulle kunna bringa kaos i varje ordnat samhällsliv. Ty ingen har starkare än Jesus manat att stå det onda emot, men skulle vi ge rövaren inte blott man-

teln utan också livklädnaden i vår motståndslösa människokärlek, vore den rättsliga och sociala anarkin här. Att motståndslöst låta en angripare slå mig på båda kinderna skulle bokstavligt tolkat vara en maning till en radikalpacifism – och föga överensstämmer detta med de gisselslag, varmed Människosonen drev ut månglarna ur templet.

Få andliga texter har fått så många radikala och socialt ”progressiva” uttolkningar som bergspredikan, och den endimensionella, verbala tolkningen ha lett in på många falska spår. Bergspredikan är ett esoteriskt dokument, och de moraliska tydningarna är möjliga endast om vi vet att det moraliska vilar i den dygdiga hållning, som Jesus vill lära oss i strävan att finna vägen till Guds rike. Mänsklig ondska, förföljelse, förtryck finns i världen och vi skall stå detta emot. Men vad Jesus med sina liknelser i bergspredikan vill visa är att alla jordiska plågor till slut är verkningslösa för den som söker det eviga livet. Fattigdomen, ödmjukheten, ”enfalden” är inte jordiska svagheter och brister, det är inre rikedomar därför att de uttrycker den dygdiga efterliknelsen. Att vara fullkomlig såsom vår himmelske Fader är fullkomlig är inte ett etiskt bud, det är en maning till denna efterliknelse. Därför är bergspredikan en lovsång till det esoteriska. Det är i det inre livets

stillhet, som Jesus vill visa vägen, och när han griper till gisslet mot månglarna, är det en akt av vrede – men hans hjärta är stilla.

Det moraliska är regelsystem för jordisk samlevnad, och därför bär det moraliska på två begränsningar: det är endimensionellt och det är bundet till den formala världen, alltså till det ofullkomliga. Dygden däremot är den strävan vi inte kan undandraga oss, om vi vill leva upp till ett verkligt tjänarskap under det gudomliga. Dygden bryter det jordiska mönstret därför att den passerar det formala. Dygden är jordiskt sett en omöjlighet, men det är en strävan till efterliknelse. Endast Gud är god, men den himmelska fullkomligheten kan, eftersträvad i all mänsklig bristfällighet, bära jordiska frukter. Att bekämpa det andliga högmodet, att uppleva den andliga fattigdomen som en välsignelse – här har vi "spjutspetsar" i dygdens jordiska strävanden.

Språket är en mänsklig gåva, men det står inför en "övermänsklig" uppgift: att uttrycka djupen i det uppenbarade, att fatta det ofattbara, att delge oss Guds rikes hemligheter. Det språk, som skall söka fylla denna uppgift, tillhör det jordiska. Men allt jordiskt är inte blott ofullkomligt utan också föränderligt, och språket bildar därvid intet undantag. Skall då föränderlighetens vind också träffa de heliga skrifternas

språk?

Det finns religioner, som är i besittning av ett sakralspråk. De heliga skrifterna är författade på det språk, som är profeternas, de direkta mottagarnas, och därför framträder dessa skrifter i den språkliga gestalt, i vilken budskapet en gång mottogs. Hinduismen har sitt sanskrit, koranen är avfattad på arabiska, profeten Muhammeds språk. Kristendomen saknar ett sakralspråk – arameiskan till trots – men har i stället ritualspråk, i östkyrkan grekiskan och i den romerska kyrkan latinet. De lutherska och calvinska kyrkorna och samfunden däremot har avvisat ritualspråken och därför får bibelöversättningar hos dem en alldeles särskild betydelse.

En översättning av en helig text måste vara klar och begriplig i sin språkliga utformning. Men en fortskridande sekularisering innebär också en språkets sekularisering. Profanvetenskaperna kräver sina språkliga uttrycksmedel, liksom tekniken, kommersialiseringen. I en värld, där positivismen är den förhärskande tankemässiga formen, blir det symboliska alltmer svårtillgängligt. Detta är det största hotet mot den bibel, som skall stå som kristendomens främsta bekännelsedokument.

Den sekulariserade människan är oförmögen att tänka symboliskt, liksom Antistenes bekän-

ner att han är helt oförstående inför de sokratiska arketyperna – "hästen ser jag men inte hästheten" – står den moderna människan alltmer oförstående inför de "ålderdomliga" bibeltexterna.

Varje nationalspråk besitter en ordskatt, och det är här vi möter ända in i vår sekulariserade tid de sista resterna av *religio perennis*, bevarad och livskraftig i den djupa mylla, som heter folkfromheten. I denna ålderdomlighet möter vi den folkligt instinktiva upplevelsen av en verklighet, som i symbolisk form står framför oss, ofta i en naiv form berättande om det som varje helig skrift vill berätta om – Guds rikes hemligheter.

Andens ljus och tankens vägar

Vi har talat om det gudomliga medvetandet som uppenbarelser, objektiverade för människan i världen, upplevda som symboler och uttryckta i språkets form. Men språket vore ett verkningslöst redskap i människans hand, om det ej självt vore symboliskt, alltså adekvat uttryckande den uppenbarade verkligheten. Språket skulle vara blott och bart ett animaliskt signalmedel, om det ej vore ett operativt utflöde av vår intellektiva medvetenhet om denna gudomliga verklighet.

Emellertid har språket ingen förmåga att självt gestalta en ordning. Redskapet måste för att bli verksamt vila i hantverkarens hand – en arkitektonisk skapelse blir inte till genom papper, ritstift och dylika instrument. Ljuset har i sig självt ingen färg, men ljuset får färg genom att brytas. På samma sätt är det med språket: dess förmåga att symboliskt "översätta" det uppenbarade kräver i den jordiska tillvaron en ordningsmässig upptagning. I annat fall kan vi drabbas av ett språkkaos. Instrumentet-språket

kräver en ordnande ”hand”, och det är här vi möter tanken.

Det är i språkets symboler vi gestaltar våra tankar och det är på denna väg vi upplever hur den till språkliga symboler ”översatta” uppenbarelsen formas och gestaltas i det mänskliga tänkandet. Mänskligt tänkande är ett element i det existentiella flöde, som vi kallar medvetandet. Språket har inte medvetandets karaktär av varaktighet, språket är accidentiellt, blir liksom ett redskap taget i bruk i medvetandeflödet. Men tänkandet som en form av den varaktiga medvetenheten låter oss förstå en substantiell varaktighet i tillvaron, denna substans, som är så grundläggande för att fatta Guds skapelse. Det är också detta varaktiga, som lett filosofer, främst Descartes och Kant, att här tro sig finna det ontologiska beviset för att den skapade verkligheten ej är en dröm. För Descartes är den rena tanken vägen till en kunskap ej blott om det sinnligt objektiva. Tänkandet självt blir för honom det ontiska kriteriet: även om allt vi tänker vore fel – dock vi tänker, och därmed finns vi till (*cogito ergo sum*). För Kant framstår det existentiella flödets kontinuitet och varaktighet, ”das Beharrliche”, som verklighetskriteriet, men båda dessa filosofer banar väg för den rationalism, som allt sedan William Occams dagar blivit den profana filosofins segertecken för

skilsmässan mellan *intellectus* och *ratio*, mellan tro och vetande.

Den objektivitet, som präglar det mänskliga medvetandet ännu under den västerländska högmedeltiden, finns endast där Andens ljus är levande, där det intellektiva medvetandet upplyser vårt inre och därmed också vårt tänkande. Liksom det animala språket är ett signalmedel och ingenting annat, är tänkandet en mental process, knuten till vår fysiska utrustning. Liksom vi andas, liksom pulsen slår och därmed upprätthåller vårt liv i fysisk mening, på samma sätt möter vi skapelsens rörelse i den mentala process, som vi kallar tänkandet.

Guds skapelse bär från begynnelsen på en dualitet: skapelsen är i fysisk mening – om vi kan uttrycka det så – "mörk", men med sitt *Fiat lux*, varde ljus, ger Skaparen den upplysthet och därmed det medvetande, som fortplantar sig ända in i skapelsen minsta förgreningar. Alla filosofiska och vetenskapliga spekulationer om en luciferisk, självlysande värld och om en lika luciferiskt upplyst mänsklighet är det hopp, som gör att Människoriket i det längsta vägrar att lägga ned sina fanor och standar. Ljuset i världen och därmed den medvetenhet, som gör att den psykofysiska process vi kallar tänkandet inte är belagd med mörker – detta ljus har inget profant ursprung, det har det gudomliga självt

som källa.

Världen, den skapade tillvaron, är ett existentiellt flöde, och detta flöde är varaktigt. I denna begränsade mening kan vi ge Kant rätt, när han säger att "das Beharrliche" är ett verklighetskriterium. I detta flöde deltager vi kroppsligen såväl som mentalt, och även här kan vi ge Descartes rätt i begränsad mening: vårt tänkande är ett varaktigt medvetenhetstillstånd, vittnande om det verkliga. Men tänkandet vore endast en psykofysisk process utan djupare innebörd, om det inte vägleddes av Andens ljus.

Andens ljus uppenbarar före allt annat det verkliga och denna uppenbarelse kommer våra själsliga organ och då främst vårt tänkande till del. I tankens form "översätts" det verkliga till en jordisk kunskap, och till allt jordiskt kunskapsbestånd knyts samtidigt begreppet sanning. Sanningen är den jordiska bekräftelsen av verkligheten. Men när vi alla försäkrar att det är sanningen vi söker och eftersträvar, uppstår lätt den föreställningen – och förhoppningen – att detta sanningssökande är en luciferisk process, som till slutmål har en erövring av ett profant sanningsrike, behärskat av människan själv.

Här blir vi lätt offer för en tragisk sammanblandning. De jordiska uppenbarelseformerna av sanningen är ändlösa och våra tolkningsför-

sök framkallar lätt lika ändlösa tvister. Detta är ett. Ett helt annat är att det finns en medvetenhet om sanningen i sig, en och odelbar. Om sanningen vore en slutprocess i rationella tankeprocesser skulle detta innebära, att det psykofysiska instrument, som är det mänskliga tänkandet, skulle kunna omfatta skapelsens ofattbara storhet och mångfald – delen skulle därmed kunna vara i stånd att omfatta och fatta helheten. Det absurda i en sådan föreställning borde vi inse, det skulle ju innebära att begreppet sanning saknade all principiell innebörd och vore hemfallen åt en relativitet, som endast kunde utmynna i ett totalt kaos.

Sanningen är prerationall, preexistentiell, den möter oss som en grundläggande och vägledande medvetenhetsform: vi strävar efter sanningen och bekämpar lögnen. Därför är sanningen transcendent, den träder genom Skaparens Varde ljus in som en manifesterad medvetenhetsform och blir ett grundläggande element i vårt jordiskt medvetna liv. Vi har en potentiell förmåga att skilja verkligheten från illusionen, det sanna från det falska och därmed också det goda från det onda. Människan vilar i hela sitt medvetna liv på en positivitet, varvid dess negativa motpol är förnekelsen.

En av Människorikets stora förvillelser är att drömma om en ”gränslös värld” och därvid

glömma att det är i rummet, som tanken måste finna en ordningsmässig gräns. Samtidigt har det existentiella flödet en tidslig aspekt. De skapade tingens föränderlighet förlöper i rummets former men det föränderliga har också sekvenser, som vi fixerar som tidsliga. Vi mäter rum och vi mäter tid, men längre än till beskrivningar av tidens och rummets manifestationer kommer inte den mänskliga tanken – ty tanken lever ju själv under dessa konstitutiva villkor.

Tiden och rummet är grundpelare i den skapade ordningen, och på samma sätt förhåller det sig med talet. Dess användbarhet i jordelivet är lika uppenbar som det förhållandet att talet som ordning inte är någon frukt av mänsklig begåvning och uppfinningsrikedom. Lika uppenbart är också att det numeriska skulle frambringa ett tankemässigt kaos, om det vilade på den jordiska relativitetens och subjektivitetens grund. En av det västerländska naturvetenskapliga tänkandets banbrytare möter vi redan på 1200-talet i Roger Bacon – och vi bör inte glömma att han i sitt förkunnande av *potestas mathematica* åberopar en himmelsk arketypisk makt som grundvalen för sin profanvetenskapliga strävan.

I all sin skröplighet har dock människan i sitt tankeliv en utrustning, som gör henne i sina egna ögon till en förnuftsvarelse: logiken. Det är inte utan berättigande, som människan är stolt

över sin förmåga till logiskt tänkande. Men logiken är inte en subjektiv beståndsdel i vår tankeutrustning, gestaltad av varje individ. Vore det så, blev vårt logiska tänkande en subjektiv process, och därmed skulle portarna öppnas till en verklig babylonisk tankeförbistring.

Logiken är ett universellt giltigt ordningselement, logiken är objektiv och aprioristisk. När vi tänker, träder vi sålunda in i ett ordningssystem, präglat av tid och rum, tal och logik, och detta ordningssystem är till sin källa transcendent. Hela det arketypiska ordningssystemet, utan vilket allt skapat vore ett kaos, vilar i *logos*, det gudomliga Ordet, varur all skapelse framgår. Och det är i detta arketypiska ordningssystem med dess modaliteter tid och rum, tal och logik, som Skaparen med sitt *Fiat lux* ger det skapade verket dess upplysthet och medvetenhet. Och slutligen är det i denna skapade ordning, som människan träder in i ett ordningssystem, som ge henne möjligheten att bejaka sanningen, att bringa sitt tankeliv, sitt förstånd, i överensstämmelse med det intellektiva förnuft, som Andens ljus givit henne.

Skapelsens dualitet, ljus – mörker, ande – materia, manligt – kvinnligt, framträder också som enhet – mångfald. Människan står inför en jättelik symbol, universum, men också inför en ändlös mångfald, multiversum, och hennes liv

på jorden är förbundet med den svåra uppgiften att förena dessa båda. När det andliga ljuset fördunklas, när den intellektiva insikten försvagas, och när därmed sekulariseringen utbreder sig, sätter det multiversella alltmer sin prägel på medvetandet. Profanvetenskapens storhetstid är nu inne. Fenomenvärldens flöden skall nu kanaliseras in i de profanvetenskapliga flodfåror, varigenom de förhoppningsvis skall kunna ställas under mänsklig kontroll.

Positivismen i allmänhet och vetenskapspositivismen i synnerhet bär på den stora drömmen om att människan främst genom sin tankeverksamhet skall kunna övervinna alla tillvarons motsättningar för att därmed kunna upprätta den rationella människans motsägelselösa herravälde på jorden. Vad är då positivismen? Från de första metodiska elementen redan hos grekerna – inte minst Aristoteles – träder positivismen som det vetenskapliga tankeinstrumentet fram i modern tid med den tänkande individen och hans möte med sinnevärlden som utgångspunkt. Filosofiskt och matematisktmetodiskt finslipad stiger positivismen fram till sin fulländning med fransmannen René Descartes: när den tänkande individen "tänker riktigt" och "rent" vid sitt möte med sinnevärlden, finner han det rätta svaret – men endast hos sig själv. Över denna sanna och till individen begränsade

tankeprodukt får ingen auktoritet, intet *sanctum officium* sättas. Positivismen är individens oförytterliga egendom och den fungerar oberoende av varje miljösituation. Mot den gudomliga sanningen såsom den intellektiva manifestationen av verkligheten ställer positivismen i allmänhet och vetenskapspositivismen i synnerhet kravet på varje individs rätt att hävda sin tankes frihet och därmed den vetenskapliga forskningens oinskränkta frihet.

Vi skall här inte fördjupa oss i det som en gång såg ut som ett segertåg för vetenskapspositivismen och som i dag uppenbaras som en kris, då vi utförligare behandlat detta i ett tidigare arbete, ”Tankens vägar”. Däremot skall vi ägna kausalbegreppet en granskning. I positivismen är kausalbegreppet av grundläggande betydelse. Skulle ingen kausalnexus finnas, skulle inte heller några ”lagar” kunna skrivas om vare sig naturen eller människorna i rumsperspektivet, och funnes inte denna kausala bundenhet i tidsperspektivet, fanns ju ingen grund att bygga på i det förflutna, och inför framtiden skulle vi stå helt hjälplösa, nuets sekund skulle sätta en obönhörlig gräns för all vetenskaplig lagbundenhet. Det är därför kausaliteten är ett sådant fundament i allt positivistiskt tänkande och det är här Auguste Comte öppnar perspektivet för all positivism genom formuleringen *voir pour*

prévoir, att se för att kunna förutse.

Ingen bestrider att det finns kausala sammanhang. Vårt vardagsliv är fullt av en erfarenhetsgrundad ordning, där vi räknar med att sammanhang består enligt regeln *post hoc ergo propter hoc*. När vi tänker kausalt studerar vi det tillstånd, vari vi befinner oss och som uppstått ut ett tidigare skeende för att därmed draga slutsatser om vad som vi förväntar oss skall inträffa. Vi står vid slutpunkten i en process, vi studerar verkningar, som vi empiriskt kan fastställa och som vi binder till vissa bestämda orsaker. Vi fastställer processer i tid och rum, processer, som vi erfarenhetsmässigt kan fastställa som kausala, och vi förväntar oss att denna kausalkedja skall finnas obruten även i framtiden.

Två frågor måste emellertid besvaras. För det första grundar sig positivismen på kausalitetens exklusiva giltighet. Annars skulle ju positivismens lagbundna ordning bryta samman. Råder denna exklusivitet? Till detta ansluter sig den andra frågan: om inget annat funktionellt sammanhang mellan tingen kan tänkas än det kausala, måste då denna exklusivitet ha sin giltighet universellt, vilket innebär, att tillvaron är en rumslig och tidslig solid enhet, i det förflutna, nu och i all framtid. Finns en sådan överallt och alltid giltig kausalnexus?

Ingendera av dessa båda frågor kan besvaras

jakande. Vår tillvaro är fylld av avvikelser från det, som all rationalism och positivism tror på – detta uppdagat inte minst i modern naturvetenskaplig forskning – att en exklusiv kausallag ej längre kan hävdas. Och i naturvetenskapens värld har också ”tomrum” påträffats, som utesluter den rumsliga soliditet, som en gång ansågs härska i skapelsen – för Descartes var rum och materia ett. Därför kan ej heller kausalitetens universella giltighet hävdas.

Vad vi bevittnar i det vi kallar kausalitet är ett sammanträffande av de två konstitutiva elementen i allt skapat, rörelse och form, föränderlighet och avgränsning. Det vi kallar orsaksprocessen, detta av oss observerade dynamiska element, är det ”herakleitiska” flödet, *panta rei*. Och denna process innesluter de formelement, som gör att detta flöde ej blir blint utan vinner en jämvikt, en ordning, varigenom multiversum ej förvandlas till ett kaos. När det mänskliga tänkandet möter denna värld, förmår det ej tränga bortom det formala – tänkandet är ju självt en del av denna formvärld – och därför blir vetenskapspositivismen en studie av relationer, ett vägande, mätande, faktasamlande och faktasystematiserande, ett fullföljande av diskursiva processer i de logiska formernas labyrintvärld.

Ingenting vore felaktigare än att ställa sig

avvisande till vetenskaplig forskning. Vår Skapare har givit oss ett förstånd att bruka, och i vår invecklade tillvaro blir vetenskapliga upprensningar i all förvirring och förvillelse, all irrationalism och okunnighet ständigt nödvändiga. Men de obönhörliga gränserna för profanvetenskapen måste ständigt klarläggas, och skapelsens föränderlighet är en rörelse, som framkallar den aristoteliska frågan: från vem utgår rörelsen? Och de orsakssammanhang i tillvaron, som vi ej heller kan undgå att uppleva, skapelsens formala gränser, framkallar samma fråga: vem är alla orsakers Orsak?

När vi skall "fatta det ofattbara", söka i mänsklig tanke och i mänskliga ord uttrycka det som vi intellektivt, intuitivt upplever som den gudomliga sanningen, är oss symbolerna givna som vårt jordiska medel. I den vetenskapliga världen, i positivismens tankevärld finns inga symboler, som förbinder med en högre gudomlig verklighet, och därför måste jordiska, profana symboler tillgripas. Det profanvetenskapliga tänkandet tvingas till ett modellbygge. Naturen fylls av lagar, kausalkedjor smids, universella ordningssystem upprättas liksom det mikrokosmiska i atomens form ges imponerande arkitektoniska strukturer. Detta modellbygge har till en början sin hemortsrätt i naturvetenskaperna men i vår tid har det också vunnit spridning inte

minst i beteendevetenskaperna: sociala och psykiska modeller upprättas på områden, där vetenskapen möter alla de irrationella faktorer, som har att göra med människans liv både som privatperson och som samhällsvarelse, och där varje modellbygge inte blott präglas av bristfällighet utan även kan bli direkt vilseledande.

Profanvetenskapsmannen återvänder gärna till något, som han vill framställa som sin etiska grundval och som han uttrycker ungefär så: jag är saklig, jag eftersträvar en kunskap om verkligheten och därvid är jag vägledd av en lidelse och en kärlek till sanningen, den sanning, som jag i all ödmjukhet vill tjäna. Detta är en hållning, som vi har all anledning att akta. Emellertid är det en etisk hållning, som har sin spets riktad mot tron på en högre verklighet. Profanvetenskapsmannens etiska hållning, hur respektabel den än är, förbinds med en förnekelse av att människan har en intellektiv kunskapsförmåga att nå sanningen om denna högre verklighet. Vetenskapspositivismens stora dröm har varit att bana väg för Människoriket, människornas allmakt på jorden, och vetenskapsmannens ödmjuka sökande efter de jordiska sanningarna är förenat med en vägran att ödmjukt böja sig under en högre makt och en högre sanning. Det är därför som Joseph de Maistres hårda omdöme om profanvetenskapens företrä-

dare som "le fils de l'orgueil", högmodets son, har sin fulla giltighet.

Positivismen står inför sin kris. Det stora löftet att vi genom den rationalistiska kunskapsvägen, främst genom metodisk vetenskaplig forskning skulle vinna ett ständigt framsteg av insyn och klarsyn och till slut lägga världen för våra fötter – detta löfte har inte infriats. Det finns ingen atom, ingen cell, ingen "monad", på vilken tillvaron vilar. Skapelsen är ett ändlöst "herakleitiskt" flöde och skapelsen är samtidigt formell, sättande gränser för mänsklig maktsträvan. I vårt tänkande bygger vi modeller för att söka symboliskt fatta och gripa den verklighet vi famlar efter, men dessa symboler och modeller uppenbarar inte någon högre eller djupare verklighet, de är endast spekulativa, statiska uttryck för en verklighet, som ständigt glider förbi oss.

Positivismens kris är för västerlänningen ett bittert faktum, som han gärna undviker att tala om. Men ingenting vore farligare än att desperat stiga in i en antiintellektualism, förnekande det förstånd, den ordnade logiska tankeförmåga, som vi människor undfått. Det är inte vetenskapen som sådan – vi upprepar detta – det är vetenskapens högmodiga anspråk och falska löften vi avvisar. Vi har två kunskapskällor, den intellektiva intuitiva, som ger oss den högre kunskapen, och ratio, det rationella förståndet.

Men dessa båda möts, och detta är ett möte mellan himmel och jord, ett möte i samverkans, samarbetets tecken, där kunskapen om evigheten, *religio perennis*, bekäftas i det jordiska livet. Mellan dessa båda finns ingen motsättning, den jordiska, rationella kunskapen är komplementär och skall brukas som sådan. Endast genom sekulariseringens frammarsch och därmed teologins förfall har falska föreställningar uppkommit att det skulle råda en oförsonlig motsättning mellan vad vi kallar tro och vad vi kallar vetande. Tron bekräftar vetandet som en förtröstansfull anslutning, och vetandet skänker tron det kognitiva underlag, som vi kallar trosvisshet.

En betydelsefull fråga återstår. Om vi avvisar positivismen, måste vår fråga bli: finns ett alternativ till positivismen, finns det en tankeform, som vi kan taga i bruk för att människorna skall kunna mottaga en sann undervisning om Guds rikes hemligheter?

Svaret är: det dialektiska tänkandet. Långt innan ordet filosofi var uppfunnet, tänkte den traditionella människan dialektiskt. Ty det dialektiska tänkandet var – och är – ingenting annat än en översättning till det mentala planet av den intellektiva vissheten om det gudomliga självt, om det stora mysteriet, som heter skapelsen och om den varelse, människan, som i ska-

pelsen skall vittna om de gudomliga sanningarna. Vi skall inte fördjupa oss i beskrivningar av de vindlande vägar, på vilka det dialektiska tänkandet har vandrat genom Västerlandet, från den stora portalfiguren Platon och in i kristendomen, hur under senmedeltiden skolastiken drabbas av ett förfall som degraderar dialektiken till föga mer än den formella logiken men hur det dialektiska lever vidare i mystiken med Meister Eckehardt som den stora gestalten. De teologiska eftergifterna, kompromisserna och kapitulationerna inför den profana vetenskapspositivismen försätter emellertid i de kommande århundradena dialektiken i ett tillstånd av förtvinande.

Låt oss emellertid peka på något, som skulle kunna betecknas som ett sällsamt mellanspel. Hegel fullföljer det, som Fichte hävdar mot Immanuel Kant: det olösliga sambandet mellan motsägelserna och deras förening på ett högre plan. Därmed har dialektiken återvunnit sin centrala ställning. Hegels stora insats är att han liksom Platon förenar tankens och tingens dialektik och att han därmed hävdar att endast det andliga är det verkliga. Men han lösgör sig från den vishetslära, som är grundvalen för platonismen, ty för Hegel är det andliga och dess dialektiska spel visserligen en renodlad metafysik men det är ingen transcendens. Hegel ”sekularise-

rar" Anden, det andligt dialektiska spelet blir ett historiskt spel, ett spel i tiden. Det är "Världsanden", som verkar och under denna potentats ledning sker det historiskt-dialektiska förverkligandet i form av den andliga frihetens totala seger.

Tillåt oss här att inskjuta en spekulativ betraktelse, en lek med tanken. Hade Västerlandet under det nittonde århundradets första hälft haft en andlig gestalt av Origenes', Augustinus' eller Thomas' av Aquino format med förmågan att teologiskt fånga upp och omgestalta den hegelska filosofin och förvandla denna filosofi till en vishetslära så som den en gång mötte oss hos de grekiska kyrkofäderna, skulle Västerlandets andliga utveckling ha kunnat finna en ny, livgivande tankebana. Det är i stället Hegels lärjunge Karl Marx, som med intuitiv säkerhet griper tag i sin mästares förkunnelse om att allt i tillvaron är motsägelsefullt: Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, heter det i Hegels Wissenschaft der Logik. Och då Marx ersätter Hegels "Världsande" med Materien, kan han bygga upp sin lära om de oförsonliga antagonismerna i de mänskliga intressestridernas form. I stället för en andlig vishetslära blir hegelianismen den filosofiska grundvalen för den marxistiska klasskampsläran, vars djupaste innebörd är att tillvaron på väg till det jordiska "paradi-

set" är bunden till en dialektisk oförsonlighet. Det mänskliga framsteget fortskrider via förintelser.

För det positivistiska tänkandet är *religio perennis* och alla på jorden uppenbarade religioner en "galenskap". I positivismens tankevärld är skilsmässan mellan tro och vetande obönhörlig. Teologiskt är det först i våra dagar, som de katastrofala följderna av occamismens nominalistiska seger blir uppenbara, även om Västerlandets teologer ännu inte tycks ha blivit medvetna om denna katastrofala belägenhet. Ty läran om skapelsen och allt vad uppenbarat är av den gudomliga Allmakten måste blekna och vissna i en värld, där positivismens rationalistiska "kriterier" är det giltiga och har som utgångspunkt det cartesianska metodiska tvivlet.

Endast dialektiskt är det möjligt för oss att fatta att den gudomliga verkligheten inte har en lokal begränsning. Ty förlägger vi vår Herres boningsort endast till himlen, innebär detta logiskt att vi därmed ställt det rumsliga över det gudomliga. Det som mikrokosmiskt, liksom i en spegelbild, framträtt i modern fysik i vågmekanikens form – lokalitet och rörelse på en gång – uppenbarar sig också som det stora mysteriet: Gud är inte blott i sin himmel, Han är också närvarande i sin skapelse. Vi möter här det

gudomliga som simultanitet: transcendens och samtidigt makrokosmos och mikrokosmos. Endast dialektiskt är detta fattbart.

Likaså är det endast dialektiskt möjligt att fatta, att det skapade verket såsom ett kosmiskt flöde inte flyter ut i det hav, som heter kaos, och endast dialektiskt kan vi fatta, att tillvaron som form, begränsning, motsatsspel inte utmynnar i en evig antagonism, i ett evigt främlingsskap. Ty Guds skapelse är en jämvikt,men denna jämvikt är ingen "terrorbalans", den är förenad med ett"sammansmältande", en "försoning". Vi möter här dialektiskt det alkemiska, det som Platon betecknar med verbet *metekein*.

Slutligen är det endast dialektiskt möjligt att fatta att skapelsen har en källa, att skapelsen är ett utflöde från den gudomliga källan, till vilken en gång allt skall återvända. Skapelsen är ett universum, en ordning, men den är samtidigt ett multiversum, ett ändlöst tingligt flöde, som inte, vilket varit den profanvetenskapliga tron, har någon gräns "nedåt". Endast dialektiskt kan denna skapelsens hierarki fattas.

Det dialektiska träder oss sålunda til mötes som en "treenighet". Den hierarkiska makten förenar sig med Guds allestädes närvaro, simultaniteten, och med det alkemiska, skapelsen som "sammansmältande" förening, som kosmisk jämvikt.

III

Substans

Monoteismen med sitt starka framhävande av den ”personlige” Guden har en skapelseberättelse som en naturlig följeslagare. I Gamla Testamentet finner vi en konkret beskrivning av ett skapelsens gradvisa fortskridande, där det tidsliga och det rumsliga får en noggrann angivelse. Skapelsen är tidsmässigt ett avslutat verk, den har ingen upprepning. Den är rumsligt bunden vid himmel och jord. Dess kosmologi blir därför enkel, då allt sker i rumsliga och tidsliga sekvenser, då vi noggrant kan följa vad som sker i en fortskridande gudomlig plan från ett lägre till ett högre.

Om den judiskt-kristna skapelseläran är den ena extremen i sin konkreta beskrivning av hur allt blivit till, är den plotinska emanationsläran dess polära motsats. Skapelsen utgår liksom strålar från den gudomliga solen och skapelsen blir därför, frigjord från alla tids- och rumsbegrepp och alla konkreta beskrivningar av det skapade verkets olika etapper, ett uttryck för evigheten och allmakten. Skapelsen som en evig

utstrålning framhäver ej så som den judiskt-kristna beskrivningen det demiurgiska och konkreta men får i stället en principiell, esoterisk innebörd. Det yttre deskriptiva ersätts av det inre väsen, vari skapelsen från sin gudomliga källa blir ett ”förvandlingens” mystiska flöde, ett passerande genom stadier av – om vi får uttrycka det så – tilltagande existentialitet. Under det att den judiskt-kristna skapelsebeskrivningen är ett yttre skeende, där det subjektivt-demiurgiska frambringar en värld som ett objekt, blir emanationen ett kosmologiskt mysterium, där subjekt-objekt-förhållandet träder tillbaka för den universella enheten, som innesluter alla skapelsens ändlösa enskildheter i ett dialektiskt samspel av sönderdelningar och föreningar, av vertikalitet och horisontalitet, rörelse och jämvikt.

Ingenting vore felaktigare än att utdöma den ena eller den andra skapelseberättelsen. Skillnaderna ligger ej i deras högre eller lägre grad av trovärdighet eller sanning. Skillnaden ligger i att skapelsen betraktas från olika observationspunkter. Den judiskt-kristna skapelseberättelsen är en beskrivning av ett yttre förlopp, den bär exoterismens och monoteismens prägel, den är kausal i sin beskrivning av ett skapande subjekt och det jordiska som det skapade objektet.

Den skapelsebeskrivning, som vi möter i

exempelvis Plotinos' emanationslära, skildrar det inre förloppet och bär därför en esoterisk prägel. Det blir därför möjligt för oss att fatta den skapande processen som ett dialektiskt fortskridande, vars första led är Guds "nedstigande" från ett över allt upphöjt, ofattbart väsen till ett "förverkligande", Varat. Såsom ett ickemanifesterat *logos* ontologiserar Gud sig själv, träder fram såsom principiell verklighet och lägger därmed grunden till den principiella ordning, ur vilken all manifestation framträder. Denna ontologisering, Varat, är till sitt väsen gudomligt, oskapat, och därför kräver detta Vara, *logos*, ett fortskridande: *logos* manifesterar sig och detta möter vi genom att *logos* träder fram som universum.

Denna universalisering av Varat, *logos*, är liksom det intellektiva "kärl", i vilket den skapade ordningen skall bli till ("Och jorden var öde och tom"). Och detta är fundamentalt: Guds skapelse är ett utflöde av kärlek men också av ordning. Världen som ingenting annat än ett multiversum är en föreställning, som skulle kunna utmynna i kaos. Men skapelsen är en ordning och inte ett kaos och denna ordning måste ha sitt fotfäste i det informella universum. Ty skapelsen betyder i alla sina förlängningar formell ordning, men denna formella ordning måste vila på en informell ordning. Det är här vi möter sub-

stansen.

När vi ser oss omkring, vad ser vi då? Frithjof Schuon svarar: först existensen, för det andra det åtskilda, för det tredje rörelsen, förändringarna, förvandlingarna och för det fjärde försvinnandet. Alla dessa ting tillsammans, fortsätter Frithjof Schuon, uppenbarar ett tillstånd av universell substans, och detta tillstånd är på en gång kristallisation och rotation, tyngd och spridning, sammanhållning och uppdelning. På samma sätt som vattnet finns i isen och hjulnavets rörelse finns i hjulringen, finns Gud i fenomenen. Vi finner Honom i dem och genom dem, detta är symbolismens och immanensens mysterium. Gud är det yttre och det inre, det första och det sista (Frithjof Schuon: Light on the ancient worlds, London 1965, sid. 111f)

Vi möter här något, som ytligt betraktat kan upplevas som ett svalg mellan det andliga universum, det oskapade Varat, å ena sidan och den sinnligt upplevda existensen å den andra sidan. Hur kan den fortskridande skapelsen passera från den oskapade universella andligheten till den skapade sinnliga existentialiteten? Frithjof Schuon ger svaret: I allt som existerar finns substansen, utan vilken existensen vore ett intet (Dans tout ce qui existe, il y a la subatance, sans quoi l'existentié serait un pur néant. Schuon: Forme et substance dans les religions, sid. 36).

Det andligt universella Varat framträder som det "element", det "nät", som på en gång bildar grunden för och genomtränger allt som framgår i den fortskridande skapelseprocessen. Det är som om Skaparen breder ut sitt sköte, ur vilket allt skapat framträder och samtidigt i vilket allt skapat vilar. Substansen är gudomlig, oskapad, oändlig samtidigt som den är den grund, från vilken det universellt andliga utbreder sitt skapande. Det universella träder fram genom att substantialisera sig i informell mening. Substansen är den operativa grunden – men alltfort gudomlig, oskapad, oändlig – för all skapelse. Det är den absoluta grunden, från vilken det relativa utgår, eller som Platon uttrycker det: det tredje ämnet mellan själen och det skapade – denna substans blandas med de båda (Oeuvres complètes. Tome X. Timée, Paris 1925, sid. 147 f.).

När Skaparen i den judiskt-kristna skapelseberättelsen förkunnar sitt Varde ljus har detta en djupare innebörd än enbart en upplysning i rent fysiologisk mening. Gud ger nu världen dess medvetande. Med sitt Varde ljus "substantialiserar" eller "konkretiserar" Skaparen det universellt andliga i den meningen att Anden ger världen dess medvetande. Anden eller verkligheten och därmed den absoluta sanningen – som ingenting annat är än verkligheten objekti-

verad – substantialiserar sig i skapelsen såsom medvetande, och det är ett medvetande, som först och främst kommer människan till del. Frithjof Schuon uttrycker det i denna otvetydiga form: kunskapens substans är Substansens Kunskap. Alltså: den mänskliga intelligensens substans eller den i djupaste mening verkliga funktionen av denna intelligens är förmågan att fatta den gudomliga Substansen. (La substance de la connaissance est la Connaissance de la Substanse: c'est-à-dire que la substance de l'intelligence humaine, ou la fonction la plus profondement réelle de celle-ci, est la perception de la Substance divine. Schuon: Forme et substance dans les réligions, sid. 35). Och Schuon fortsätter: vår intelligens är i sin djupaste natur förmågan att skilja det substantiella från det accidentiella.

Substansen, gudomlig till sin natur, är på en gång vara och medvetande. Men när vi säger att substansen bildar grunden för skapelsens fortskridande får detta ej förleda oss att uppfatta denna "grund" som stationär. Substansen är universell och i det universellas väsen ligger att omfatta och genomtränga allt. Med sin utgångspunkt från det gudomliga Varat självt är den process, varvid allt blir till, varandets process, eller ontologiseringen, en enda väldig förlängning av Varat, och i denna mäktiga skapelsepro-

cess är substansen att fatta som på en gång ”grund” och deltagande, ett ”nät”, som håller samman allt det som är en fortskridande skapelse, och samtidigt en ontisk ”grund”, på vilken varje skapat ting vilar.

Gud är i det fördolda, men Gud uppenbarar också ständigt sin allmakt, Han står över sin skapelse, Han omsluter och upprätthåller sin skapelse och Han är närvarande i varje enskildhet i detta sitt verk. Det är i denna allmakt som substansen får sitt uttryck. Och när vi talar om detta, försätter vi oss, om vi kan uttrycka det så, i ett gränsland. Substansen är gudomlig och är såsom ”utgångspunkt” informell, samtidigt som den skall fattas som manifestation, ”paradisisk elle angelisk”, som Frithjof Schuon uttrycker det. Men substansen uttrycker också såsom en fortskridande process i skapelsen en relativisering i det gudomliga ursprunget. Liksom Varat är en prolongation av Guds ofattbara väsen, är substansen en förlängning av Varat, en ontisk prolongation – och denna förlängning blir ett fortskridande och ett manifesterande in i existensen.

Det är angeläget att ännu en gång betona att substansen visserligen är en ”stabilisator” i skapelseprocessen men att den därmed ej skall fattas som enbart statisk. Substansen är på en gång statiskt upprätthållande och föränderligt

dynamisk och därför träder den in som en relativiserande kraft i skapelseprocessen, på en gång bevarar och förändrar den. Den är bevarande främst i den meningen att den ända in i skapelsens minsta del hävdar det absoluta och den är relativiserande i den meningen att den bär fram skapelseprocessen ända ned i dess mest sinnliga och materiella delar. Det är därför vi kan tala om ett gränsland, då vi här står inför det på en gång skapade och det oskapade. I den antika bilden av Janusansiktet möter vi en symbol för detta.

Skapelsen som en fortskridande relativisering inrymmer alltid en dualitet, å ena sidan det statiskt diskontinuerliga och formativa och å andra sidan det dynamiskt kontinuerliga. Till detta fogar emellertid Frithjof Schuon ännu en betydelsefull dualitet: den gudomliga utstrålning, som vi kallar skapelseprocessen, kräver ett element, som gör att substansen inte blir uteslutande en "dold skatt". Detta element är *Maya* (ibid. sid. 36).

Substansen är som andlig universalitet en utstrålning och samtidigt ett återsken av det utstrålande. Men denna process förutsätter ett "mottagande" – annars blir, som Schuon säger, substansen en "dold skatt". Det är *Maya* eller relativiteten själv, som har som sin uppgift att liksom en lins bryta den skapande utstrålningen

och att göra denna utstrålning till en avbild, ett återsken. *Maya* är relativiteten själv, relativiteten i dess principiella ursprung och därför är *Maya* liksom substansen till sitt ursprung gudomlig. Men *Maya* är också kosmisk, ty det är här vi möter *kosmos*, det kosmiska såsom det relativa självt. När den judiskt-kristna skapelseberättelsen talar om hur Gud på den andra dagen gjorde ett fäste och kallade detta fäste himlen, kan vi här symboliskt tolka detta som *Mayas* inträde i skapelseprocessen, ett inträde såsom en separation. Substansens universalitet är nu *Maya* såsom *kosmos*.

Vi har talat om ett gränsland, och det är här vi möter Skaparen och skapelsen som det ”absoluta relativa”, såsom *Maya*. *Kosmos* betyder ordning, och under det ”fäste”, som är *Maya*, träder nu skapelsen in i formernas värld. Det himmelska och det jordiska är skilda åt i den meningen, att det skapade verket ges de former i en kosmisk totalitet, som gör att världen blir till såsom existens. Som själva namnet anger, Ex-istens, är denna kosmiska ordning separativ, fortskridande till allt lägre stadier, bunden till den formalism, som präglar allt skapat. Substansen är inte längre någon ”dold skatt”, den får sin manifestativa återspegling i *Maya*.

Från vårt jordiska perspektiv kan vi beskriva *Maya* som den dualitet, som liksom antikens

Janus har två anleten, det ena vänt åt det metakosmiska, det andra ned mot det jordiska. När skapelsen passerar liksom genom en lins och där den gudomliga solens strålar bryts blir detta till ett möte med en horisontalitet, som är det skapade verket. Det är här vi möter det vi kallar återskenet: substansen är i *Mayas* lins manifesterad.

Maya är också liksom en slöja, som Skaparen kastar över sin skapande process. Därmed avskiljer Skaparen och objektiverar sitt verk, för oss människor blir det möjligt att skilja det skapade från dess Upphovsman. Allt i vår jordiska tillvaro är i den meningen beslöjat, att vi upplever den sinnliga fenomenvärlden, men att det skall bli vår uppgift att kunna göra oss delaktiga av den verklighet, som såsom väsen döljer sig i sinnevärlden. *Mayas* jordiska uppgift blir därmed separativ, och samtidigt gör detta beslöjande det uthärdligt för oss att möta det gudomliga ljuset.

Slutligen ger oss *Mayas* slöja bilden av skapelsen som en illusion. Allt skapat bär fram ett yttre sken, som ger oss en aning om att världen och livet är en ”dröm”.

Utan substansen skulle existentialitet vara ett intet, säger Frithjof Schoun. Det är från substansen, som tid och rum, form och tal blir till som existensens struktur och gestalt. Och när

människan skall orientera sig i sin tillvaro, som hon möter som ett yttre och ett inre, måste hon fråga sig varför inte allt är ett enda kaos, en tillvaro av tillfälligheternas, slumpens spel. När hon vill ge sitt liv en "mening" är det inte att förvåna att hon griper efter något, som ger grundvalen för en verklighet och för en objektiv verklighetsupplevelse, grundvalen för något bestående. Det är detta, som Immanuel Kant kallade "das Beharrliche", och det är förunderligt hur nära Kant var en insikt om skapelsens substantialitet. Detta bestående är inte någon föreställning hos mig, säger Kant, det är något utanför mig själv, som består trots alla yttre och inre växlingar. Men Kant har dragit ned en kunskapsmässig ridå för det transcendenta, och därför blir för honom detta "bestående" endast en filosofisk spekulation.

Världen är enskildheter och substantiell enhet på samma gång, och så är också människan. Vi är en ändlös mångfald av individer, av fysiska och psykiska enskildheter, och samtidigt deltager vi i det som är den universella Människan. Vi är delaktiga av och vi lever med i världens ofullkomligheter och motsägelser, och samtidigt bär vi evigheten i vårt inre. Vårt inre är ett meningsfullt sammanhang därför att det vilar i den substantialitet, som ger oss den profil vi kallar *persona.* Det är genom substansen,

genomströmmande skapelsen med sin universella andlighet, som vi inte upplever världen som ett fiendeland utan som ett utflöde av Guds skapande kärlek.

Grunden

Erkänner vi att det finns en yttersta grund, på vilken vår tillvaro vilar, måste denna grund vara i besittning av något, som dels inte har den sinnliga existensens egenskaper, dess mångfald och dess föränderlighet, dels är den upprätthållande kraften i denna sinnliga existentialitet. Vår fråga gäller då det, som vi kan kalla den yttersta verkligheten, det som bär upp det av oss upplevda sinnligt-existentiella. Vi står inför den metafysiska dimension, där vår tanke gör halt.

Visserligen gör vi tankemässigt halt, men har människoanden därmed nått sin yttersta gräns? Alla etnografiska och religionshistoriska undersökningar omvittnar att alla jordens folk – även de, som vi i vår västerländska inbilskhet kallar primitiva – har en föreställning om en översinnlig verklighet, den verklighet, som vi i vår jordiska tillvaro är underställda. Det är till denna högre makt vår kult, våra riter, våra böner riktar sig därför att vi känner ett beroende. Endast förnekelsen hindrar oss att uppleva detta beroende som tacksamhet.

Vi passerar alltså den gräns, där vi tankemässigt gör halt. Men när vi vid detta gränsöverskridande säger, att vår jordiska tillvaro i sin mångfald och föränderlighet och därmed relativitet bärs upp av en högre verklighet, säger vi att denna verklighet före allt annat rent logiskt måste vara motsatsen till det relativa, alltså absolut. Det absoluta är på en gång enhet och totalitet, och dessa båda är komplementära därför att enheten utesluter varje delning, varje upprepning, och därför att totaliteten utesluter något "bortom" eller "utanför".

Då den högre verkligheten är absolut och det absoluta innesluter enheten och totaliteten, ansluter sig oundvikligen ännu en aspekt: det oändliga. Den skapade tillvaron är med sin relativitet bunden till form och därmed till gräns, och endast i det absoluta möter vi oändligheten – och därmed gränslösheten. Men när vi säger gränslöshet, har vi därmed utsagt att intet hinder finns. Det gudomliga framträder som allmakt.

I allmakten finns en operativitet innesluten, den liksom vilar i den Allsmäktiges sköte. Men denna operativitet har ingen bundenhet till det skapade, den är fri från all existentialitet. Därför säger vi att denna operativitet framträder som det oändligt möjliga. Det möjliga, som inte har att göra med vare sig determination eller

slump eller något som helst annat jordiskt handlingsschema – detta möjliga öppnar såsom gudomlig allmakt våra ögon för Skaparen och hans verk: "för Gud är allt möjligt". Liksom det absoluta inte kan tänkas utan det oändliga, kan ej heller dessa båda tänkas utan det som allmakten operativt uppenbarar som det möjliga.

Dessa tre, det absoluta, det oändliga och det möjliga, är liksom en komplementär enhet med det absoluta som det härskande elementet. Symboliskt kan vi uttrycka det så, att i rummet är det absoluta punkten och det oändliga utsträckningen, i tiden är det absoluta ögonblicket, det oändliga det varaktiga, i materien är det absoluta den primordiala substansen, som är allestådes närvarande och på vilken allt vilar, under det att det oändliga är de otaliga serier av mer eller mindre sammansatta former, som vi upplever i sinnevärlden. Det möjliga, det tredje elementet i denna "treenighet", är liksom en projektion av den allmakt, som ligger i det absolutas och det oändligas själva väsen, denna allmakt, som vilar såsom en potentialitet i sin orubbliga totalitet.

Vi har talat om väsen och potentialitet, och vi skönjer konturerna av en dualitet. Det är som om vi människor i vår strävan att "fatta det ofattbara" ständigt skymtar den dualitet, som vi själva bär med oss och inom oss. Vi talar om det

högsta ofattbara gudomliga väsendet men vi fogar till detta även den potentialitet, den möjlighet, utan vilken ingen skapelse bleve till. När vi skymtar denna dualitet, anar vi också att potentialiteten är den högsta källan till de två poler, utan vilka ingen skapelsens fortplantning skulle kunna ske, det maskulina och det feminina.

När vi talar om den högsta verkligheten, om det högsta väsendet såsom absolut och oändligt, uttrycker vi oss hela tiden positivt. Vi bejakar detta, vi talar om något som "finns", vi säger inte att detta är obefintligt eller förnekat. Vi säger inte heller att detta högsta väsen är ont. Vi säger tvärtom att det är gott – Platon talar också om detta väsen som det högsta Goda. Men är inte det högsta väsendet bortom allt gott och ont, bortom all existentialitet i dess tids- och rumsbundenhet? Invecklar vi oss inte i en motsägelse, när vi talar om ett högsta väsen, som är bortom gott och ont, samtidigt som vi tilldelar detta väsen godhetens egenskap? Blir inte denna motsägelse dubblerad, när vi bejakar detta högsta väsen, samtidigt som vi hävdar att detta väsen är bortom all positivitet?

När vi uttrycker oss positivt och bejakar det goda, är detta en bejakelse, som före allt annat innesluter bejakelsen av det verkliga. Det är denna bejakelse, som innebär, att det högsta

väsendet, den över varat självt höjda verkligheten ”träder ned” i varat, ”ontologiserar sig”. Bejakelsen innebär, att något ”finns”. Bejakelsens positivitet ”utlöser” detta vara, detta ontiska, på medvetandeplanet. Gud kan icke icke-vara, det verkliga kan inte negera sig självt. Därför ”nedstiger” Gud såsom Över-Vara i det oskapade Varat, *Atma* träder in i *Maya*.

Vi har talat om verklighetens ”treenighet”, det absoluta, det oändliga och det möjliga. Det är genom detta tredje, det möjliga, som vi kan föra in dualiteter såsom positivt – negativt, gott – ont. Ty i sin totalitet innesluter det möjliga även det som är dess negation, det möjliga bär på förnekelsen och därmed på den destruktiva ondskan. Därför att verkligheten är en positivitet, kan den ej uttrycka onskan, som är en negation, utan den uttrycker det goda, som är bejakelsen av det verkliga. Det verkliga och det goda sammanfaller, och när vi säger detta, innebär det ej att verkligheten, absolut och oändlig, skulle vara begränsad och bunden till en ”egenskap”, till en jordiskt sentimental och därmed formalbunden moralitet utan att det högsta goda är ett med det väsen, som är verkligheten själv, att det högsta goda uttrycker detta väsen som positivitet. Det är på denna grund Platons högsta Goda vilar.

Mot ”treenheten” verklighet-positivitet-god-

het står negation-förnekelse-ondska, men denna "treenighet" är samtidigt innesluten i verklighetens totalitet, i det möjliga, i allmakten. Denna "treenighet" ger samtidigt uttryck åt begreppet intet, ett negerande av ej blott det skapade och dess principiella underlag, varat, utan även ett negerande av verkligheten själv. Det skulle innebära att det vid sidan om verkligheten och därmed vid sidan om Varat självt skulle finnas en avgrund av intighet, ett tomrum, som skulle upphäva tillvaron själv. Här skulle vi stå inför en negation, en förnekelse, som i sin yttersta konsekvens skulle vända sig mot det verkliga självt.

Det är här, som intet såsom destruktivt negerande framstår i sin vanmakt. Ty begreppet intet måste ju hävda sig själv såsom en "egenverklighet", men i sitt destruktiva, principiella negerande utmynnar det i sitt eget förintande. Det är därför förnekelsen invecklar sig i ännu en motsägelse, ty den måste på en gång söka förinta och bejaka det verkliga, förinta och bejaka varat självt – ty det som skall förintas måste ju finnas till. Det är i denna motsägelsens vanmakt, i denna destruktionens negativitet, som förnekelsen framstår som det onda – och därför är det också sagt att ljuset skall segra och att mörkret därvid ej skall hava någon makt.

Det är sålunda först med det möjliga, det som

vi också benämner allmakten, som vi kan föra in dualiteten positivt-negativt, gott-ont. Allmakten innesluter sin egen negation, den negation, som ytterst innebär en självförstörelse, då den innebär ett negerande av verkligheten själv. Det är därför vi säger att det negativa är lika med det onda, liksom vi säger att det positiva, utgivandet, är lika med det goda, det som vi också kallar kärleken, detta utgivande, ”som icke söker sitt”. I allmaktens positivitet uttrycker vi då såsom det högsta Goda den absoluta transcendens, som tager form av en gudomlig makt över allting.

När vi säger Gud, har vi tagit ett steg i riktning mot en konkretion av det gudomliga väsendet. Det transcendenta, det högsta Goda får en ”gestaltning”, en – om vi kan uttrycka det så – antropomorfiering. Herren, härskaren och maktinnehavaren träder fram i denna ”personliga” gestalt. Gud är källan till allt, och ur denna källa framspringer skapelsen, symbolen för och manifestationen av den gudomliga allmakten.

Gud som det högsta väsendet är ofattbar för oss människor. Men vi människor har i all vår jordiska bräcklighet en längtan efter en Gudsbild, konkret och ”fattbar”, och det är därför vi ivrigt griper efter Gud såsom Skapare. Det är i skapelsens ändlösa storhet och ändlösa manifestationsformer, som vi dagligen och stundligen möter den gudomliga allmakten och därmed den

gudomliga närvaron i skapelsen. Det är i dessa våra ständiga upplevelser vi formar vår Gudsbild, en Gudsbild, som därmed kommer att bära det manifestativas prägel. Gud är god därför att Hans skapelse är ett utflöde av oändlig kärlek. Gud är lagstiftare därför att Hans skapelse är en ordning, ett utflöde av en vilja, som vi skall underkasta oss. Gud är domaren, därför att Han bestämmer över sitt verk, en dag skall återkalla allt vad som är skapat och därvid ställa oss under en dom. Gud är rättfärdig därför att det motsatta, ett orättfärdigt handlande och dömande, skulle vara uttryck för ondska, falskhet, självförnekelse. Gud är barmhärtig därför att det för allt skapat finns en port, som ständigt står öppen: nåden, försoningen.

Vår Gudsbild är antropomorf, vi förser Gud med egenskaper, som ingår i vår jordiska föreställningsvärld. Är då vår Gudsbild sann? Agnostiker och förnekare har utnyttjat denna fråga till att förklara Gudsföreställningen över huvud taget som ett uttryck för subjektiva spekulationer, fantasier och önskeföreställningar. Gud finns alltså inte i verkligheten utan är en frukt av mänsklig inbillning, det är agnostikernas och förnekarnas slutsats.

Det egendomliga är alltså att ett mänskligt medvetande om en gudomlig verklighet skulle kunna tolkas som en subjektiv förvillelse. En

sådan tolkning är egendomlig inte minst därför att detta medvetande om en högre gudomlig verklighet funnits, så långt som forskningen kunnat bekräfta det, i alla tider och hos alla folk. Att vi formar en antropomorf Gudsbild – vi förser Gud till och med med kön – är ingenting annat än ett uttryck för den jordiska och mänskliga begränsningen. Vi bestrider inte värdet av astronomiska iakttagelser och mätningar, utförda här nere på jorden, även om vi anar att astronomisk forskning skulle ge andra resultat, om observationspunkten låg i en galax, som befinner sig på ljusårs avstånd från vår planet. Vi utdömer ju därför inte jordisk astronomisk vetenskap. Och då vi söker fatta den Allsmäktige och söker ge oss en bild av Honom, kan inte heller denna ofullständiga bild användas som ett bevis för att det gudomliga skulle vara en overklighet.

När vi talar om vår Gudsbild, uttrycker detta vårt behov av en för vår själsliga utrustning fattbar och formbar föreställning av den Högste. Vi är med händer och fötter bundna till det jordiska och därför gestaltar vi det ofattbara väsen, som är det gudomliga självt, så som vi med våra jordiska resurser förmår. Gud är innehavare av allt det som vi fattar som makt och därför säger vi att Gud är den allsmäktige, och detta möter vi i de tre semitiska religionerna judendomen, kris-

tendomen och islam. Teokrati betyder en fast personlig Gudsbild, den ende Guden med klart avtecknade "personliga" drag.

Detta sätter också sin prägel på uppfattningen av skapelsen. Gud är den personlige Skaparen och därför får skapelsen en begynnelse och ett fortskridande i kreativt klart åtskilda etapper. Då det skapade verket har en begynnelse, har det också en avslutning, Skaparen återtager sitt verk: himmel och jord skall förgås men Guds ord skall bestå. Denna skapelse blir sålunda bestämd av ett tidsligt förlopp, en begynnelse, ett fortskridande och ett avslutande. Är inte detta en begränsning av den gudomliga Allmakten, då allt skapande sker inom en tidslig ram? Den frågan kan då väckas: är inte tiden också tillkommen genom Skaparen eller är den en konstitutiv form, som finns före Skaparen själv? Måste inte detta då betyda, att tiden är "före" och därmed stående "över" Skaparen själv?

Vi måste skilja på den semitiska skapelseläran och den hinduistiska uppfattningen av skapelseprocessen som en manifestation, som en emanation, en utstrålning, denna uppfattning, som från sitt indiska ursprung överförs till Västerlandet främst av Platon och Plotinos. Det är i denna emanationslära, som de stora kosmiska eller universella cyklerna får sin plats och det är här som ett begrepp som *maya*, denna slöja, som

Gud bildligt talat kastar över sin skapelse, får den rätta innebörden. Det vi kallar skapelsen är en evig cyklisk process, ett evigt utstrålande och återvändande, vari den gudomliga källan är det absoluta, som i sin tur i det universellt eviga framträder som det oändliga.

Innebär detta, att det råder en oförsonlig motsättning mellan dessa båda läror, den semitiska och den hinduistiska? Teologiskt råder ett sådant motsatsförhållande, men låt oss inte glömma att en sanning kan uttryckas på mångahanda sätt, att en åskådning, en lära kan bestämmas av den punkt i observationsskalan vi befinner oss på. Den semitiska skapelseberättelsen är bestämd av det personliga: Gud är fattad i sin teokratiska gestaltning, bäraren och frambäraren av den makt, som framträder som skapelse, och denna skapelses höjdpunkt blir människan. Den semitiska skapelseberättelsen bär därför en "personell" prägel och därför blir skapelse ett verk och inte, som den hinduistiska, en evig process av utflöden och återflöden. Den semitiska skapelseberättelsen försiggår i en bestämd tidsram, en begynnelse och ett avslutande. Det är en skapelselära, som präglas av två rent mänskliga aspekter: det eskatologiska, den salighetens avslutning, som väntar de rättfärdiga, och det moraliska, som ger den väntade uppgörelsen på den yttersta dagen en inriktning

åt det mänskliga handlandet.

Det skapade verket är en ordning, ett *kosmos*, och därmed har det inte blott en begynnelse och ett slut utan även en struktur. Skapelsen är en hierarki, den har som utgångspunkt den skapande källan, ur vilken det ständiga kärleksfyllda utflödet liksom solstrålar tränger allt längre ned och in i en tillvaro, alltmer sönderfallande i enskildheter. Hierarkisk är skapelsen i den meningen att dess utgångspunkt är det orubbligt absoluta, källan, från vilken allt härflyter och till vilken allt återvänder. Hierarkisk är skapelsen slutligen i den meningen att den är kontinuerlig, inte känner några ”tomrum”. Men det hierarkiska innebär inte – och detta är fundamentalt – att processen skulle kunna fattas som omvänd, innebärande att det skapade skulle kunna ”höja sig” och stiga upp till en fullkomlighet. Detta skulle innebära att det relativa skulle kunna förvandla sig till det absoluta, att det avstånd, som råder mellan verket och dess Upphovsman skulle kunna upphävas genom det skapade verkets egna krafter. I modern tid har vi mött denna falska lära, framgångsrikt förkunnad och under vetenskapens mask av Teilhard de Chardin.

Tillvaron är existentiellt ett motsatsspel, och detta motsatsspel kan inte människan häva. Men motsatsspelet har liksom ett komplement,

och detta komplement gör att tillvaron i sina formella avgränsningar inte blir en enda tröstlös labyrint – och detta komplement är jämvikten. Allt skapat vilar på ett tillstånd av harmonisk jämvikt. Frånvaron av en fast punkt ”nedåt”, på vilken den profana människan trott att hon skulle kunna sätta sin fot för att därför likt Arkimedes kunna sätta världen i rörelse, har inte lett till kaos. Skapelsen är en substantiell enhet, och denna enhets ”aritmetiska” uttryck är jämvikten.

Kan då inte denna jämvikt rubbas? Jo det är människan, som i sin högmodiga förblindelse griper in i naturen. Funnes inte människan, skulle tillvaron vara en enda vegetativ cykel. Redan i begynnelsen möter vi detta. I den bibliska berättelsen om Edens lustgård är allt tillåtet för människan med undantag av kunskapens träd, och det är just detta förbud, som människan bryter mot. Denna högmodiga handling leder till att den paradisiska fridfullheten bringas till sitt slut.

Vi inträder i en värld, som bärs upp av preexistentiella ordningsprinciper, och när vi inbillar oss att vi kan häva eller behärska dessa, är det något väsentligt av mänsklig visdom, som går förlorat. Skapelsen som en ordning består inte blott av en begynnelse och en återvändo, skapelsen är också en existentiell ordning, och det är

denna existentialitet, som de profana uttolkarna har vetat att utnyttja för allehanda ”världsförklaringar” och ”världsförbättringar” – för att inte tala om alla teologiska förvillelser, som följt i dessa spår. Det är därför som vår tid behöver en fast kosmologisk lära, som är genomlyst av den helige Ande och förbunden med årtusenden av heliga och visa vittnesbörd. Förvirring och förfall har vi sannerligen nog av i vår tid men det kan också tjäna som en varning hur redan i senmedeltidens skolastiska förfall sådana feltolkningar kunde göras som en sorts teologiska tankelekar, att Gud kunde förvandla sanning till lögn, gott till ont, ”göra gjort ogjort”. Detta skulle innebära kaos, och det är visserligen sant att kaos ligger innesluten i Guds allmakt, men den finns där som en negation, en negation av skapelsens ordningsprincip.

Innebär då denna skapade ordning att de kosmiska undren måste förnekas? Ty dessa kosmiska under framstår ju som ett upphävande av jämviktens ordning. Var då, för att taga ett exempel från vårt eget århundrade, undret i det portugisiska Fatima år 1917 ingenting annat än en synvilla? På detta kan först svaras, att hela skapelsen är som ett enda underverk. De ordningsprinciper, som gäller för den jordiska tillvaron, är till sitt ursprung himmelska, allt skapat har sina himmelska, arketypiska förebil-

der, men varför skulle då dessa jordiska avspeglingar, den sinnliga tillvaron i all sin relativitet och ofullkomlighet inte kunna förete avvikelser från det, som vi från vår jordiska utsiktspunkt kan uppfatta som en bestående jämvikt eller lagbundenhet?

Modern naturvetenskaplig forskning har fastställt, att det som en gång troddes vara ett fast och odelbart materiebestånd, atomen, i verkligheten uppenbarar ett existentiellt flöde, där rummet och rörelsen på ett förunderligt sätt ingår en förening, kort och gott att det ”nedåt”, i den färdriktning profanvetenskapen vandrar, inte finns någon lagbundenhet. Varför skulle detta existentiella flöde inte kunna innesluta även de fenomen vi kallar under?

I skapelsen intager människan en särställning. Hon har en rationell utrustning, som ger henne en ledande ställning över allt skapat, hon kan genom att avstå från stundens sinnliga impulser planera sin tillvaro, och i denna planering ingår förmågan att utveckla en teknik. Hon tillverkar redskap, varmed hon långsiktigt bearbetar och odlar naturen, liksom hon genom sin intelligens kan bedriva vetenskapliga studier, observera och fatta sammanhang i naturförloppen.

Vidare har människan ett känsloliv, rikare och mer differentierat än hos någon annan var-

else, och med sitt känsloliv sträcker hon sig långt ut över det som är förbundet enbart med föda och fortplantning. Hon lever ett gemenskapsliv, som har familjen som grundcell och sträcker sig ut över stora sociala ytor. Det uppstår samhällen, folk, nationer och stater – och dessa mänskliga samlevnadsformer är ej tänkbara endast som socialtekniska bildningar, de är uttryck för ett gemenskapens känsloliv, detta som ger Aristoteles anledning att betrakta människan som ett *zoon politikón*, samhällsvarelse. Hon lever som känslovarelse ett rikt egenliv, hon har ett medvetande om skönheten och hon förmår att gestalta denna skönhetsupplevelse i jordiska former, hon har en fantasi, som lyfter henne högt över vardagens landskap.

Människan har slutligen en vilja, inte en vilja, som är blott och bart animaliskt inriktad på föda och fortplantning, hon har en förmåga till att välja, att fatta beslut, att taga ställning, att avstå. Men det mänskliga viljelivet skulle vara till föga gagn om det inte vore förbundet med andra gåvor, som Skaparen tilldelat oss. Om de tankar, som framkallas i våra hjärnceller, inte hade en ordnande kraft till sitt förfogande, skulle vi leva i ett tankemässigt kaos. Den ordnande kraften är logiken.

Logiken är inte något som vi besitter ”av oss själva”. Ty skulle logiken vara en subjektiv

beståndsdel i vår mentala utrustning, formad av varje individ, vore logiken ej allmängiltig. Varje individs tänkande bleve då en subjektiv process och logiken skulle framträda i en ändlös rad av individuella varianter. Följden skulle bli en mellanmänsklig tankeoreda. En sådan tolkning av logiken är därför orimlig. Vad vi här besitter är ett universellt giltigt ordningselement: logiken är objektiv och aprioristisk. Liksom tid och rum är grundläggande dimensioner i den skapade ordningen, är logiken något, i vilket vi "träder in" när vi tänker. Logiken är inte något förståndsljus, som vi själva tänder i vårt inre, logiken är inte det luciferiska element, som skall lyfta människan upp till universell makt och myndighet. Logiken är en gåva till oss människor av Skaparen.

Det logiskt ordnade förståndet, de mänskliga tankeprocesserna ger tillsammans med känslo- och viljelivet en rik utrustning åt oss. Men vilka vägar skall vi beträda med vårt tanke-, känslo- och viljeliv? Ingen vågar i dag hänge sig åt de förhoppningar, som vetenskapen gav oss om att finna en invändningsfri tillvaro, när alla konflikter skulle vara bilagda. Ingen tror heller längre på allvar på ett "självförverkligande", frampsprunget ur de fria lekarna i den "goda" naturens sköte, ingen tror längre på den ur denna natur stigna "naturligt goda" människa.

Emellertid finns en inre vägledande medvetenhet, en ”röst”, som talar till oss och bjuder oss och varnar oss, vägleder oss och hejdar oss – samvetet. Liksom alla rationella förklaringar kommer till korta när det gäller att söka fatta det vi kallar logik, lika omöjligt är det att söka ge en världslig förklaring till samvetets väsen. I förnekelsens tecken har stolta löften utfärdats om hur människan skulle skaka av sig skuldkänslan och fri och stark gå ut i världen utan något belastande samvete. Men skuldkänslan växer, det är en av vår tids många skenbara paradoxer, och samvetets röst gör sig alltmer plågsamt påmind.

Ingen undgår sitt ”öde” på jorden, och till detta ”öde” hör samvetet. Den som säger samvete, säger också själ. Det vi kallar samvete är en manifestation av själen. I själen lyser sanningens ljus och därmed besitter vi en medvetenhet om att vi har en högre kallelse än den rent sinnligt jordiska. men liksom solens strålar bryts, när de träffar den jordiska atmosfären, passerar det intellektiva medvetandet också det jordiskt sinnliga i alla dess former, och i denna jordiska sfär försvinner ej det intellektiva medvetandet, det ”passerar” djupt in i vårt vardagsliv, det ”omformas” till en medvetenhet, som är adekvat till det jordiska livet i form av en moralisk medvetenhet, samvetet. Även om vi nog-

samt vet vad det innebär att bryta mot jordiska föreskrifter, även om vi noga känner strafflagen, ger inte detta oss nyckeln till frågan om samvetets väsen. Samvetet är ingen frukt av någon kriminalfilosofi. Samvetet är det normativa återskenet på det jordiska planet, den moraliska strukturen av det som Anden manar oss till, att sträva till en efterliknelse av vår himmelske Fader, den dygdiga hållningen. Den dygdiga efterliknelsen skänker oss andlig rikedom, öppnar vägar till det himmelska, samvetet ställer oss i jordelivet inför ett ansvar, som skänker oss mänsklig värdighet.

Till kropp och själ är människan en individ, en numerisk enhet i ett multiversum. Men i själen, det som på grekiska benämnes *psyke* och på latin *anima*, vilar den odödliga andligheten, latinets *Spiritus* och det grekiska *pneuma* eller *nous*. Detta gör människan till mer än en individuell, numerisk enhet, hon blir en *persona*. Hon är inte begränsad till en sluten jagiskhet, hon är ett Själv, bärare av en identitet med det överjordiska.

Intellectus är det inre ljus, som, för att tala med Johannesevangeliet, vägleder människan i mörkret. Det är en medvetenhet, en intuitiv kunskap, som står över det jordiska *ratio*, det rationella med dess diskursiva tankeprocesser. Människan som *persona*, som Själv, och samti-

digt som bärare av den intellektiva medvetenheten om denna hennes ställning i skapelsen, tager det steg varmed hon förverkligar sin uppgift på jorden: hon passerar gränsen för sitt *ego*, det sinnliga jaget, som binder henne vid det individuella, det atomistiska i tillvarons multiversum, denna tillvaro, där hon ännu är fången i sin subjektivism. Att passera gränsen är att träda in i den objektiva verklighet, som är det gudomliga självt.

När vi talar om det intellektiva eller intuitiva såsom en medvetenhet, en kunskap, som är "direkt", utan de sinnliga organenens förmedling, innebär detta ej att våra mentala organ skulle vara satta ur spel. Det är tvärtom så, att de sinnliga organen, främst tanke-, känslo- och viljeliv, bär fram det intellektiva till en jordisk medvetenhet, "översätter" det gudomliga till det jordiska, ger vår högre upplevelse en sinnligt medveten form.

När människan passerar den gräns, i vilken hennes *ego* är innesluten, upplever hon verkligheten som på en gång subjektiv och objekt, bortom det formala. Därmed kan hon nå visdom, *sacra scientia*. Till detta fogas ännu ett: det ljus, som lyser i hennes hjärta och som skådas med "hjärtats öga", är ett universellt ljus. Det individuella har som sitt komplement endast det kollektiva, vilket intet annat är än det numeriska,

det kvantitativa, det som ej förenar utan är bundet till den skapade världens separativitet. Människan som *persona* däremot bär inom sig det, som förenar henne med inte blott sin Skapare utan också med det skapade självt. Människan är i den meningen universell, och det är först den universella människan, som når fram till broderskap och kärleksgemenskap.

IV

Lucifer

Den bibliska berättelsen om syndafallet i paradiset har en betydelsefull dubbel aspekt. De frukter ormen bjuder de första människorna att äta av är saftiga och lockande. det är en vädjan till sinnevärldens njutningar, till det vegetativa, till materialism. Men syndafallet har en djupare innebörd. Ormen utfärdar ett än större löfte än upplevelsen av sinnesnjutningar: kunskapens träd ger människorna en insikt, deras ögon skall öppnas, de skall träda ut ur sitt tillstånd av tillitsfull oskuld, få en kunskap, ett förstånd, som gör att de skall ”bli såsom Gud”.

Ormens förförelse har sålunda en dubbel innebörd. Han vill öppna en väg in i det vegetativt lustfyllda, de sinnesupplevelser, som gör människan till en tjänare under materialismen. Till detta fogas något än farligare, att bryta löftet till Herren genom att ge sig hän åt den största av alla dödssynder, *superbia*, det andliga högmodet, att söka upphöja sig till en jämlike med Skaparen, ”att bli såsom Gud”. Till det materialistiska fogas det luciferiska, människoförgudningen.

Till sinnesnjutningen fogas den högmodiga självbespeglingen, det stora självbedrägeriet, som förfalskar, förvanskar och manipulerar grunden för vår tillvaro: att det skapade är ett verk av Herren och att därför människan ej kan bli "såsom Gud" utan är en förvaltare av det jordiska under Guds bud.

I fortskridande sekularisering och därmed ökad förvillelse har människan snärjts alltmer i en luciferism, som fått ödesdigra följder inte minst för västerländsk teologi. Avfällningen Lucifer har emellertid också vetat att dölja, maskera sitt avfall på mångahanda sätt, och detta främst genom förkunnelsen av den så kallade idealismen. Ty framställd som en upphöjd, ädel form av det mänskliga har idealismen fattats som en polemisk negation av materialism och sensualism. Den rökelse, som tänts på idealismens altare, har haft till uppgift att dölja det grundläggande förhållandet att idealismen, framträdande i sin antropomorfa form såsom humansm, är en luciferism, som ingalunda står i oförsonlig motsättning till materialism och sensualism utan tvärtom är den ena av syndafallets dubbla aspekt och därmed komplementär till materialismen.

Den sinnliga lockelse de sköna men förbjudna frukterna i Edens lustgård utövar, leder till en förförelse, som är mindre farlig än det lucife-

riska löftet att människan skall bli "såsom Gud". Ty att giva vika för sinnesvärldens lockelser är inte något oförlåtligt – vi människor lever ju i materievärlden och hade de första människornas olydnad inskränkt sig till att njuta av de goda frukterna, hade detta kunnat korrigeras. Men att uppresa sig mot Skaparen, att detronisera Honom genom att förguda sig själv innebär en katastrofal brytning. Det är här vi möter syndafallets djupaspekt. Det luciferiska är vida farligare än en kapitulation inför materievärldens lockelser. Det moraliska förfallet är aldrig så förödande som luciferismens budskap. Det förra är brytningen med en norm, en förnedring, ett förfall, som kan mötas av Guds nåd och förlåtelse, det senare är ett förnekande av den gudomliga ordningen själv, en förfalskning av den intellektivt givna sanningen.

Draperad i idealismens och humanismens klädnad har Västerlandet genomfört en manipulation, varigenom syndafallets djupaste innebörd dolts. I idealismens och humanismens namn har sekulariseringen givits en "legitimation". Alltmer träder nu västerlänningen in i en värld, där han lyssnar till den egna rösten, och han gör det med den ständiga hänvisningen till den "legitimation", som idealismens och humanismens pseudoandlighet synes skänka honom. I denna pseudovärld fortskrider en sekularise-

ring, där människan ohämmat kan framställas som ett högre väsen, bärande ”det eviga” i sitt bröst, bestämt till den ”högre” uppgift, där hon till slut skall lägga allt skapat under sig och utropa sig själv till jordens oomstridde härskare.

Låt oss helt kort göra en historisk återblick. Grekiskt tänkande är en av Västerlandets huvudkällor. Greken är rationalist i sin ”klassiska” gestaltning, grekens verklighet förklaras nå sin fullkomning i det begränsade, ej i det ändlösa. Varat blir det högsta och en transcendens, en evighet bortom varats gräns erkänns ej. Här finns något, som kan tjäna som en grund för det luciferiska: människan kan fattas som ”måttet för allt”. Några greker far, så berättar sagan, över havet och när en av resenärerna hävdar att det bortom den gestaltade och slutna föreställningsvärlden finns något, som vi med våra rationella förmögenheter ej kan fatta, bestraffas han genom att kastas över bord.

I senrenässansen bärs det luciferiska vidare i en frigörelsevåg, som leder fram till vår tid. Att det finns en väg – låt vara en vindlande väg – som leder tillbaka till det första syndafallet, lever kvar i ett allt svagare medvetande. Så mycket starkare lever då Lucifer i sina två främsta uppenbarelseformer, idealismen och humanismen, som en andlig ljusbärare, och får i en sekulariserad värld den allt viktigare uppgiften

att träda fram som den upphöjda andlighet, vars boning på jorden är människan. En fortskridande sekularisering blir uthärdlig endast i form av en mänsklig självbespegling, en narcissism, som utfärdar löftet om ett självförverkligande under framstegets ledstjärna.

Det är 1800-talet, som betecknar höjdpunkten och det är i detta århundrade, som luciferismen triumferar på sina tre erövringsfält. Det första gäller kulturalismen, öppnandet av ett väldigt trädgårdslandskap, där all mänsklig icke-materiell odling skall sammanföras icke för att formas till en hyllning av Skaparen, ej heller i första hand att hylla mänskligt andligt skapande utan för att bli en universell spegelbild av den profana människoanden. I den luciferiska självbespeglingen blir kulturalismen ett betydelsefullt fält för att i humanismens namn lyfta det narcissistiska upp på den nivå, där det förväntas att spegelbilden alltid skall framträda som ren och obefläckad.

Det andra luciferiska erövringsfältet är teologin. Pietismen med sin sentimentalism och innerlighet ger under 1700-talet en tyngdpunktsförskjutning från det teocentriska till det kristocentriska, och det är då inte svårt för det nittonde århundradets teologer med den tyske protestanten Schleiermacher i spetsen att förvandla Människosonen till en ideal och human förebild

för mänskligheten och göra känsloupplevelserna till det centrala i religionen. Teologin handlar nu allt mindre om Gud och allt mer om människan, allt mindre om det transcendenta och allt mer om det jordiskt horisontala, om intimitet, broderskap, välbefinnande. Religionen blir alltmer religiositet, tröst, själslig och social terapi. Teologin fattar alltmer som sin uppgift att medverka vid utformandet av de – främst moraliska – föreskrifter, som skall göra människan stark och livsduglig, fri och upphöjd. Teologin blir allt mindre en *sacra scientia*, allt mer en sidoordnad kraft i en strävan, vars yttersta mål är det luciferiska. Ingen har sammanfattat detta bättre än den spanske tänkaren Juan Donoso Cortés i denna bistra formulering: man ägnar Gud sin kult, men man lyder Honom inte.

Det tredje luciferiska erövringsfältet är vetenskapen. Även här är 1800-talet tidsepoken för det stora triumftåget. Kunskapen får i den luciferiska drömvärlden en dubbel uppgift. Den skall uppdaga de krafter, som den uppfattar som de styrande i form av en lagbundenhet, och den skall just genom att utforska denna naturkrafternas lagbundenhet göra människan till innehavare av all makt på jorden. Detta blir för det nittonde århundradets människa endast en tidsfråga – stunden är nära! – och den stora drömbilden av den allvetande och allsmäktiga Männi-

skan får sin slutliga litterära utformning betecknande nog år 1899, då den tyske zoologen Ernst Haeckel publicerar sitt berömda verk Die Welträtsel. Snart skall de sista vita fläckarna på kunskapens karta vara utplånade och då skall den stora luciferiska triumfdagen vara inne.

Det som i det nittonde seklets sista skälvande minut kan beskådas som ett luciferiskt triumftåg har vid inträdet i vårt eget århundrade att möta en skördetid, som sannerligen ej är väntad. Framburna av den fortskridande västerländska liberaliseringen och av en förnuftstro, som skulle vara garanten för att inga återfall i gångna tiders barbari skulle kunna ske, är Lucifers anhängarskaror ej förberedda på den bittra skörd, som det nya århundradet skulle inhösta. Lucifer möter sin stora och oundvikliga kris.

Människans icke-materiella skapelser, utflöden av fantasi, konstnärlig skaparkraft och gestaltningsförmåga har fyllt det nittonde århundradet med stora rikedomar. Detta kan ingen bestrida och det fyller människorna med berättigad självkänsla. Men detta är det sista utflödet av allt som en högre visdom, en högre andlig kraftkälla kunnat ge under århundraden. Det finns redan i det tidiga 1800-talet varningssignaler, den mångtydiga romantiken gräver djupt ned i nervsystemet och i Wagners musik nås en höjdpunkt: rent peristaltiska omvälv-

ningar i det vegetativa nervsystemet. Kulturalismen sviktar i sitt stora löfte att det ideella och det humana, ”det eviga” i människobröstet, skall lyfta människoanden mot allt högre mål. Tecken tyder på att andens färdriktning kan bli den motsatta.

I luciferismens rationalism ingår som en grundläggande förutsättning att världen är en fast, sammanhängande, lagbunden enhet, och att denna lagbundenhet är tillgänglig för mänsklig kunskap. Denna matematiskt och kausalt fattade värld, signerad främst av Newton, börjar den fysiska forskningen att ifrågasätta redan på 1890-talet, och de första årtiondena av det nya århundradet lägger denna ”klassiska” newtonska världsbild i grus och aska. Atomfysikens och de morfologiska vetenskapernas forskningsresultat erbjuder oss en verklighet, som mer liknar Herakleitos' *panta rei*, allt flyter. Ty fasta lokala och kausala sammanhang finns ej i detta existentiella flöde och därför kan inga slutgiltiga svar ges genom strukturanalyser. Det är alltså inte ”nedåt”, som de eviga sanningarna skall sökas. Är det då inte uppåt? Denna fråga har börjat ställas inom naturforskningens värld, och mer än en fysiker av Nobelklass har öppet förklarat, att vi måste räkna med möjligheten av en högre gudomlig ordning. Lucifers välde börjar vackla.

Länge kan människan leva på frukterna av det som Skaparen tillfört henne av andliga rikedomar, ja, hon kan leva på dessa frukter även sedan hon glömt varifrån de kommer och därför börjat lovprisa sig själv som upphovsman till allt detta. Kulturalismen kan ännu under det nittonde århundradet uppvisa en blomstring, men med ingången av det nya seklet väntar den bittra skörden. Tecknen är tydliga. Vi möter dem i kubismen. Konsten är inte längre avbildande, porträtt, landskap är inte längre de föremål konstnären söker sig till. Den konstnärliga skapelseprocessen skall bli rent subjektiv, den skall "renas" från alla yttre, avbildande föremål. Konstnären är nu i ordets bokstavliga mening skapare, allt blir en inre process, frigjord från varje yttre begrepp, främst skönheten. I sitt berömda brev till Émile Bernard år 1904 skriver Cezanne: "Man bör tolka naturen med cylindrar, koner och sfärer". Bortom tid och rum och bortom alla estetiska normer skapar nu konstnären "sin" verklighet såsom en modell eller modeller – bland annat geometriska figurer. Människan-konstnären träder nu i Guds ställe, ty hon förklarar sig, liksom Skaparen själv, framställa sin konst *ex nihilo*, utan yttre förebilder.

Skönheten är nu en slocknad ledstjärna. All konst blir en estetisk autism, befriad från varje

norm. Konstnären och verket är en subjektiv enhet, konsten är en skapelseprocess, som försiggår endast inne i konstnären själv. Intet finns före verket, ingen förebild, ingen lagstiftning, ingen åskådning. Det som konstnären säger sig frambringa är frukten av en skapelse i ordets bokstavliga mening, konstnären uppfattar därför sitt verk som verkligheten själv, fattad i sin estetiska dimension. Den konstnärliga personligheten är, som Guillaume Apollinaire säger, diviniserad. Den konstnärliga produkten är ren i den meningen att den är "obesmittad" av varje yttre inflytande. Den är verklig därför att den är ett med sin skapare-konstnären. Den är slutligen sann, därför att den är framsprungen ur den konstnärliga personlighet, som såsom "allsmäktig" skapare står över tid och rum, står över varje begränsning.

Denna estetiska revolution – ty här är det fråga om en revolution – sker i början av vårt århundrade. Det väsentliga är inte, om revolutionens främste teoretiker, Guillaume Apollinaire, blir tagen på orden i sin lilla programskrift Les peintres cubistes, det väsentliga är att den luciferiska tanken utvecklats till sina yttersta konsekvenser. Men liksom Ernst Haeckels arbete Die Welträtsel blir till en gravskrift över en förintad naturvetenskaplig åskådning, blir den estetiska revolutionen i den skenbara trium-

fens ögonblick inledningen till den luciferiska självförintelsen. När varje norm, varje förebild, varje förankring i tid och rum är förnekade och framför allt när begreppet skönhet inte är ett utflöde i skapelsen av dess gudomliga, arketypiska förebild, flyttas allt in i människans sinnliga värld, blir ett offer för de fantasier och spekulationer, som snart är uttömda på allt innehåll och all mening.

Denna förstörelseprocess, där skönt och fult, gott och ont är utplånat, försiggår i allt snabbare tempo och sprider sig i allt vidare cirklar. James Joyces Ulysses är åtta hundra sidor av meningslösheter såväl innehållsligt som estetiskt. Det väsentliga med denna "roman" är att den bryter ned allt som det föregående århundradet byggt upp som en litterär form. Genom denna formala förstörelse kan bokens skuggfigurer ostört hålla sina meningslösa monologer. Innehållsligt tillför James Joyce ingenting väsentligt men den formala destruktionen är ett betydelsefullt bidrag till den luciferiska revolutionen.

Vilka estetiska områden vi än vänder oss till, är bilden densamma. Låt oss lyssna till musiken. Här möter oss en konstform, som akustiskt riktar sig till hjärta och känsla, men en konstform som trots sin frihet från varje plastisk förebild ändock är djupt förbunden med det formella. Musiken är bunden till tiden genom det, som

romantikerna kallat ”musikens själ”, rytmen, men musiken är också bunden till rummet genom att den alltid har en arkitektonisk struktur, den linjära och den vertikala tonföljden, melodin och harmonin. I sin vandring genom Europas kulturliv och kulturmiljöer utformas därtill dur- och molltonaliteten. Den musikaliska revolution, som även den inträffar i början av vårt århundrade och som bär främst Arnold Schönbergs namn, betyder till en början ingalunda en brytning med varje form men det atonala öppnar portarna till det som innebär likvideringen av vad vi traditionellt menar med västerländsk musik.

Ännu ett språng ut i en normlös värld är elektroniken, den industriellt-elektroniskt framställda musiken, som saknar ett väsentligt element i den tidigare musiken, övertonerna. Ett annat språng är de mångfaldiga folkliga formerna, varav vi i vår tid mest uppmärksammar det industriella rasslandet, den rytmiska stegringen till tröstlös enformighet och den akustiska stegringen till gränsen för det outhärdliga. Dessa folkliga musikformer, ”populärmusiken”, har dessutom en betydelsefull uppgift som sinnesretelse och bedövning inför det hot, som det luciferiska Människorikets psykiska depressioner framkallar.

Det luciferiska triumftåget inträder i vårt

århundrade skenbart som en höjdpunkt av den mänskliga skaparkraften. Endast människan själv i sin inre, ohämmade skaparkraft skall träda fram i ett normlöst estetiskt verkande, nu skall, som det hette hos de så kallade secessionisterna i Wien, ”konstnären våga tala sitt eget språk”. Konstnären ”diviniserar sig”, utropande sig till Skaparen själv. Därmed lösgör han sig från det som all konst strävar till, skönheten. Därmed beträdes förstörelsens väg, den luciferiska självdestruktionen. Vad människan som sinnlig, biologisk varelse har att bjuda på är, som vi vet, snart exponerat. Sekulariseringens utarmning blir snart uppenbar och det gäller nu att desperat söka finna nya former för sinnesretelser. Det fula, det förvridna, det sjukliga, det ondskefulla mobiliseras, konsten blir antikonst, romanen blir antiroman, det musikaliska välljudet ersätts av det dissonanta. Konstens gudomliga källa, skönheten som den himmelska förebilden för allt jordiskt skönt, är förnekad och glömd, den jordiska skönheten, en spegelbild av den himmelska, blir också utesluten i den ”skapelseprocess”, som den luciferiska konstnären utlovar.

När det gudomliga sålunda är förnekat, återstår rent logiskt endast dess negation – det sataniska. Och detta är också vad vi får uppleva, Antikonsten, antiromanen inriktar sig på sin-

nesretelser, vars dubbla uppgift är dels att stegra den sviktande vitaliteten i vår moderna tillvaro, dels att döva den inre oron, avvisa de plågsamma frågorna om vad all denna kulturalism skall tjäna till. I dessa sinnesretelser, i detta möte med det fula, det förvridna, det sjukliga, skymtar det sataniska. Dyrkan av det sexuella kan lätt framställas som hymner till livet, men vi skall veta att den biologiska sexualfunktionen är en akt av aggressivitet och därmed djupt förbunden med våldet. Moralister världen över beskärmar sig över "sex och våld", men här står vi inför mer än en moralisk fråga, ty dessa hör i sin biologi nära samman och de ställer sig gärna till förfogande som tjänare åt det sataniska. Rockmusiken kan döva ångesten men samtidigt kan den leda fram till djävulsdyrkan.

Det luciferiska banar väg för det sataniska. Den sekulariserade människan utropar sig till ljusbärare och i stället hotas hon av att bli en fånge hos mörkrets furste. Det är här det luciferiska triumftåget definitivt upphör att vara bärare av ett segertecken. Vetenskapen står inför sin positivistiska kris, den kan inte bjuda oss den arkimediska punkt, där vi kan sätta vår fot och därmed sätta världen i rörelse. Kulturalismen uppbådar i sitt slutliga förfallsstadium härskaror av funktionärer, och av kulturnämnder och kulturråd, som med UNESCO som

paraply vill intala oss att vi måste besinna vår stora uppgift som kulturvarelser. Verkligheten talar ett annat språk. Det andliga förstörelseverk, som nutidsmäniskan söker dölja i en febril kulturalistisk verksamhet, uppenbarar förlusten av det, som burit upp allt andligt skapande i alla tider: det andliga ljuset i människohjärtat, det andliga ljuset, som också gör att människan kan skåda den gudomligt uppenbarade skönhet, vars återspegling i skapelsen ger oss förmågan till konstnärligt skapande.

Den andliga färdvägen riktas nedåt, och det är här det sataniska uppenbarar sig. Många tecken visar sig under denna färd. Ett är de växande själsliga störningarna. Det luciferiska löftet om den fria, glada och harmoniska människan har ej infriats. I stället möter vi neuroserna som massfenomen, och det är förvisso ingen tillfällighet att psykoanalysens fader, Sigmund Freud, valt som motto för sin bok om drömtydningen: *flectere si nequeo superos, acheronta movebo* – om jag ej kan betvinga de högre makterna, skall jag sätta underjorden i rörelse.

Men teologin? Har inte denna besinnat sig, då det förra århundradets drömmar om ett ständigt mänskligt framsteg ej infriats? Har inte teologin varit mäktig att rätt fatta innebörden i alla dessa falska förkunnelser? Låt oss som svar på dessa frågor fatta oss kort. Om de kristna sam-

funden en gång förkunnat en teokrati, läran om Guds allmakt över sin skapelse, om denna teocentriska förkunnelse långsamt förskjutits till ett betonande av det kristocentriska, läran om Människosonen, som till slut teologiskt tenderat till att bli läran om Jesus Kristus som en ideal jordisk varelse, har i vårt århundrade förkunnelsen av det antropocentriska alltmer blivit förhärskande. Det talas allt mindre om att Skaparen en dag skall återtaga sitt verk, det talas allt mer om världen som en existentiell evighet, där människan skall inrikta sina krafter på ett jordiskt, ett socialt paradis. Det som ”hedningen” Plato lärde, att allt skapat är ett flöde och ett återflöde hos det högsta Goda, är glömt. I stället träder två sentida tänkare in som vägledare, Karl Marx och Martin Heidegger, lovande social frälsning i en värld, som aldrig skall ställas under den Högstes dom. Teologin är fången i ett hårdnande luciferiskt grepp, och därför får teologin dela Lucifers öde. Teologin är i dag inte längre läran om Gud och Hans skapelse, om människan och hennes kallelse. Teologin är en ruinhög.

Bortom teologin

Den västerländska teologin en ruinhög – detta kan synas vara ett alltför hårt omdöme. Men det är tyvärr så. De två förhärskande sekulära strömningar, som nådde sin höjdpunkt under 1800-talet, rationalismen och sentimentalismen, besatt en kraft och en lockelse, som teologin ej kunde motstå. Vem mäktade att öppet förneka de imponerande vetenskapliga erövringarna utan att bli beskylld för stupiditet och efterblivenhet? Vem kunde vara oberörd av de känslosamhetens värmande strömmar, som framstod som ett livgivande komplement till – och även en reaktion på – upplysningstidens och vetenskapsrationalismens kylighet?

Europas liberalisering, kommersialisering och industrialisering förändrar på avgörande punkter de mänskliga livsvillkoren. De tekniska och materiella framstegen kan inte dölja, att en identitetskris uppstår, att rotlöshet och förvirring följer i dessa de yttre framstegens spår. Fattigdomen får en ny innebörd, och denna innebörd är både social och själslig. Nya socialgrup-

per uppstår och förhållandena mellan dessa socialgrupper präglas av nya villkor. Främst är det uppkomsten av den industriella lönearbetaren, proletariatet, som inte längre möter de patriarkaliska härskare, som tidigare präglat europeiskt samhällsliv utan ställs under den makthavare, som äger produktionsmedlen och vars existens nödvändiggör en villkorslös exploatering ej blott av sina materiella tillgångar utan även av den mänskliga arbetskraft, som står till hans förfogande.

Ett av teologins största misslyckanden under det europeiska 1800-talet är dess oförmåga att formulera den nya socialetik, som hade varit nödvändig att möta denna nya situation. Det hade före allt annat varit nödvändigt att ge den andliga tröst och det andliga stöd, som proletariatet, den nya underklassen, ropade efter. Ty vad detta proletariat hade berövats var före allt annat ett faderskap, då ju den nya kapitalistiska samhällsklassen stod lika långt från den gamla ordningens patriarkalism som öster är från väster. Den identitetskris, den förvirring och desperation, som drabbade de proletära massorna, fattades aldrig av kyrkor och samfund, hur lovvärda den katolska kyrkans fackliga strävanden samt hävdandet av subsidiaritetsprincipen än var. Det blev i stället två utvägar, som prövades, den ena lika vilseledande som den

andra. Den ena var en karrikatyrmässigt etisk tolkning av situationen: arbetarna var otacksamma mot dem som gav dem arbete och bröd – som om den som berövar ett barn dess fader skulle belönas med tacksamhet! Den andra utvägen, lika vilseledande som den första, förkunnade att kyrkornas och samfundens uppgift är jordisk: det är kampen för de fattiga, som är den stora uppgiften. Kyrkans frälsande uppgift är social, människan vinner sin befrielse här nere på jorden.

Den sociala sentimentalismen får nu sin teologiska form. Redan vid den franska julirevolutionen 1830 framträder den teologiska socialismen i sin första form genom Felicité de Lamennais, och i vårt århundrade mognar det till skörd, då stora grupper inom västerländsk teologi allierar sig med den materialistiska och ateistiska marxismen, ja i många fall sker öppna bekännelser till denna lära. Vi kan inte motstå frestelsen att göra en jämförelse, att erinra om den situation teologin mötte då en av de största sociala oroligheterna i Västerlandets historia utbröt: bondeupproret 1525. Att det fanns ett andligt samband mellan reformationen och dessa sociala oroligheter var obestridligt, men reformationens största gestalt, Martin Luther, är orubblig. Bonde- och bergmansson som han är kan han känslomässigt ej har varit oberörd av allt detta,

men hans teologiska ståndpunkt blir fast: Guds Ord och Hans rättfärdighet är ett, människornas sociala handlande är ett annat. Böndernas anspråk på att företräda en gudomlig rätt, som motiverar deras våldshandlingar, måste därför avvisas.

Det är med en bräcklig utrustning, som västerländsk teologi har att möta det tjugonde seklet, då det luciferiska, upphöjelsen och dyrkan av Människan och hennes Människorike når sin höjdpunkt och samtidigt framkallar ett förvirringstillstånd, som de luciferiska krafterna ej kan bemästra. I denna förvirring, i detta begynnande tvivel, som träder fram ohöljt framför allt efter det andra världskriget, skulle teologins stund vara kommen att med kraft och myndighet förkunna de eviga sanningarna. Men teologin förkunnar allt mindre sanningar, som är eviga, absoluta, ovillkorliga. Teologin fattar sig alltmer som en sidoordnad kraft, lämnande sina ”andliga bidrag” till en sargad värld. Det är bidrag, som är präglade av rationalism och relativism, av skepsis och tvivel, som fördunklar det andliga ljuset i världen. Det är vidare bidrag, som präglas av sentimentalism, böjelse för det svaga och det sjukliga – allt manipulatoriskt framställt som broderskärlek. Det är som om styrka och auktoritet vore i sig något ont, det är som om de svaga och de bräckliga alltid hade rätt.

Inte nog med detta. Redan i det tjugonde århundradets begynnelse blir teologin drabbad av en ny, segerrikt framträngande filosofi, existentialismen. Det luciferiska förstörelseverket kräver ett filosofiskt underlag, som varken de liberalistiska strömningarna eller marxismen kan skänka. Ty liberalismen är ingen nihilism, den förutsätter ett etiskt självansvar och därmed en begränsning i den blinda självhävdelsen som är luciferismens innersta väsen. Marxismen å sin sida är filosofiskt förbunden med den hegelska dialektiken och därför är den offer för en pseudometafysisk historiesyn, som betvingar alla mänskliga strävanden in under en "högre" process: "Historien" förverkligar sig själv. Hos liberalismen likaväl som hos marxismen finns en "högre mening", etisk respektive historiskt-dialektisk, hos liberalismen likaväl som hos marxismen finns ett gott och ett ont. Allt detta är oförenligt med luciferismen.

Existentialismen, främst företrädd av den tyska filosofen Martin Heidegger, ger luciferismen dess adekvata och slutgiltiga filosofiska underlag. En högre transcendent verklighet existerar ej, förkunnas det, ty det högsta är Varat självt, och på detta eviga, orubbliga Vara vilar vår existens. I denna värld lever människan en normlös tillvaro, hennes liv har ingen djupare mening, hon har endast att hålla sig flytande i

det existentiella flödet genom en oavlåtlig aktivitet. Människan är, som Heidegger säger, "entworfen", hon är, som Sartre säger, ett "utkast", un projet. Vad som är ont och gott, rätt och orätt är ingenting annat än det som framspringer ur den rastlösa – och egentligen mållösa – mänskliga verksamheten. Människan blir en "skapare" av sin egen "andliga" värld.

Här har den luciferiska människan nått höjdpunkten av den illusoriska frihet, som luciferismen strävar efter. Alla kedjor har brustit, alla normer och ledstjärnor är utplånade, jorden är rumsligt och tidsligt en ändlös existentialitet, över vilken ingen himmel finns. Ingen dom väntar, intet annat mänskligt liv finns utanför det existentiella, över den rastlösa mänskliga aktiviteten välver sig en total meningslöshet. Är då detta inte en filosofi, som borde uppfordra teologin till en strid på liv och död, till ett försvar för det himmelska och det andliga? Nej, tvärtom. Teologin söker i sin förvirring och upplösning en nödhamn, där det teologiska kan slutgiltigt försona sig med rationalismens och profanvetenskapens krav samt med sentimentalismens pseudoetik. Det som besvärat teologin under dess mödosamma strävan att "anpassa sig" i vår moderna värld har varit försvaret av den av Gud givna uppenbarelsen av en transcendens, av en högre gudomlig verklighet och därmed ett

gudomligt sanningsbudskap till människan.

Existentialismen "befriar" nu teologin från den tunga bördan att försvara ett trossystem, som i den sekulariserade världen alltmer framstår som barnsagor. Existenstialismen förkunnar en endimensionell tillvaro, och den inbjudan den riktar till teologin att träda in i denna tillvaro, blir snabbt hörsammad. Den existentialistiska teologin formas redan på 1920-talet och framför allt i det protestantiska Tyskland sprids budskapet ut i kristenheten att det gudomliga är inneboende i världen, att Gud handlar genom människans handlande och att därför det gudomliga förverkligandet sker här på jorden. Finns då någon Skapare och därför någon skapelse? Meningslös fråga, då det eviga finns hos Varat. Det profana och det gudomliga möts och blir en besynnerlig syntes i det mänskliga handlingslivet. Människan förverkligar det gudomliga därigenom att hon förverkligar sig själv.

I sin fria, normlösa kraftutlösning träder människan fram som en "teologisk" Lucifer. Slutande världen i sin famn utför hon sina gärningar utan tyngande skuld – ty vem skall döma henne? Himmelriket blir en vacker berättelse för små barn, men den mogna människan, "the man of age", har vunnit en djupare insikt, det är den existentiella teologins stolta förklaring. Gud finns "här nere", inneboende i vår

ontiska tillvaro. Detta betyder att Gud ej är det högsta utan endast en andlig, ”inre” dimension av det högsta – och det högsta är Varat självt. ”Varat är heligt”, det är den tyska protestantiska teologen Paul Tillich som talar.

Den invändningen kan resas, att västerländsk teologi ingalunda reservationslöst försvurit sig åt den existentialistiska tankevärlden. Detta är riktigt, men vi måste erinra om att en åskådning kan ha en genomträngande förmåga, påverka och färga tänkesätt utan att den blivit officiellt förkunnad som den rätta. Redan före den franska revolutionen 1789 hade idéerna om de mänskliga rättigheterna så trängt in i medvetandet, att dessa idéer till och med åberopades i kungliga dekret! Att både liberala och marxistiska föreställningar trängt djupt in i medvetandet hos människor långt utanför de liberalistiska och marxistiska lärornas programmatiskt erkända verkningskretsar, går ej att bestrida. Hur många har läst Sigmund Freuds skrifter? – men psykoanalytiska föreställningar och värderingar möter oss på den västerländska civilisationens alla områden, det teologiska ej undantaget.

Då existentialismen utesluter en transcendent verklighet, måste också den gudomliga uppenbarelsen förnekas. Vad säger den existentialistiska teologin om detta? Svårligen kan den, utan

att inveckla sig i de mest groteska självmotsägelser, erkänna något annat än det som manifesteras existentiellt, alltså som ett jordiskt fenomen. Guds Ords sanningar blir en mänsklig tolkningsfråga. Och det himmelska Ljuset, Sanningens Ande, som lever i våra hjärtan, måste existentiellt omtolkas som ett utflöde av mänskligt själsliga krafter och aktiviteter. Ty endast i mänskligt handlande, fysiskt och psykiskt, förverkligas det gudomliga i världen. Uppenbarelserna är endast jordiska uppenbarelser, framsprungna ur denna mänskliga aktivitet.

Emellertid möter vi i denna existentiella tankevärld vittnesbörd, som allvarligt rubbar dessa teologiska föreställningar, och inte oväntat möter vi sådana vittnesbörd inom skönlitteraturen. Franz Kafkas roman Processen har vunnit sin uppskattning och berömmelse just bland existentialistiska kretsar. Men vad gäller denna process?

Romanens huvudperson, Josef K., möter fängelseprästen inne i katedralen. Fängelseprästen erinrar om att lagen inte bara har en yttre, bjudande ordning utan också en inre. Alla har inte förstått detta, även om de som vaktmästare skulle dagligen tjäna lagen. Det finns alltid olika meningar, de kan vara motsägande, men de utesluter därför inte varandra. Ty Skriften är oföränderlig och de skiftande åsikterna är ofta bara

uttryck för förtvivlan över att det är så. Vem är fri och vem är bunden i denna värld? Fängelseprästen ger ett svar: att genom sin tjänst vara bunden om så bara vid ingången till lagen är oändligt mycket förmer än att leva fri i världen.

Denna episod har ett lika djupt andligt budskap som den är pedagogiskt enkel. Verkligheten har en dubbel dimension, den yttre och den inre. Därför lever också människan i en yttre och en inre verklighet. Den av Gud skapade verkligheten har en yttre och en inre sida, och då skapelsen är en ordning, besitter också Guds lag en inre, osynlig kraft. Även den enklaste tjänare under lagen blir därför förmer än den luciferiske frihetskämpen ute i världen – även om det enkla tjänandet inte alltid är förbundet med en djupare insikt om Anden som inre verklighet. Det är vad fängelseprästen vill säga till den arme Josef K., förföljd av en skuld, vars mening och orsak han inte förstår.

Den sekulariserade västerlänningen Josef K. i Kafkas roman Processen förstår inte varför hans luciferiska frihet och därmed skuldlöshet kan bestridas. När därför rättsbetjänten kommer för att meddela Josef K. kallelsen till domstolen, förklarar Josef K., att han inte känner till lagen, som utlöser processen mot honom, och bedyrar därvid sin oskuld. Rättsbetjänten påpekar då att om Josef K. påstår sig vara oskyldig,

måste det ju finnas en lag, som bekräftar denna oskuld. Då Josef K. samtidigt bedyrar att han är en fri man, påpekar rättsbetjänten att då måste det också finnas en ofrihet.

Allt detta är för den sekulariserade nutidsmänniskan ofattbart, ty det är förnekelsens mörker, som frambragt denna okunnighet. Den luciferiska människan trodde att hon nu frigjort sig från all skuld och dom, att hon skulle kunna leva fri och stark i sin ”glada hedendom”. Det är med denna illusion den existentialistiska teologin slagit följe. Men den skuld människan har till sin Skapare, kommer hon ej ifrån. För det första är allt skapat ett utflöde av Guds kärlek, och allt det vi får genom denna kärlek förmår vi ej återbetala, hur många offer vi än bringar. Guds kärlek överskrider all mänsklig strävan och därför befinner vi oss i en skuld till vår Herre. Och då för det andra skapelsen samtidigt är en ordning och då denna ordning förnekas, kommer vi i ett dubbelt skuldförhållande till Skaparen. Den existentiella skulden är ett faktum, den är en del av vår jordiska tillvaro, den är en del av Guds upprättade ordning. Det är lagen som gör sig påmind, det är vad både fängelseprästen och rättsbetjänten upplyser Josef K. om, och just förnekelsen av detta förhållande gör skuldbördan dubbel. Skulden blir nu en plågsam fråga, som den sekulariserade människan ej kan

besvara.

Vi tager vår skuld på oss, ty vi vet att den ej kan avbetalas i jordisk mening, vi vet att den är ett existentiellt faktum, men i det inre ljuset, i "hjärtats öga" uppenbaras för oss att Guds oändliga nåd läggs i vår vågskål, som därför bringas i jämvikt. Vi upplever då det tillstånd vi kallar frid och tacksamhet. Den sekulariserade människan däremot, som trodde att han skulle kunna befria sig från sin skuld – som om vi skulle kunna löpa ifrån vår egen skugga – har i vår tid mött denna skuld som en tyngande börda. Ett vittnesbörd om den växande skuldkänslan är de ökade neurotiska störningarna. Det är om detta som Kafkas roman om processen med Josef K. vet att berätta.

Den växande skuldkänslan och de många fåfängliga försöken att göra sig kvitt denna skuldkänsla uppenbarar alltmer att den sekulariserade människan ej är stadd i något luciferiskt triumftåg. Människoriket står inför en inre kris, som det ej kan bemästra. Då läran om Guds rike och Hans rättfärdighet, teologin, inte blott är förvanskad utan även ständigt anpassad till det världsliga, är den därmed dömd att dela Människorikets "öde".

Den teologiska förstörelsen är ett mänskligt verk, den drabbar människan men den rubbar ej den gudomliga verkligheten. Guds Ande lever i

världen, hur den än förnekas, fördöljs, glöms. Vi upplever i dag hur vi måste söka den sanning, som vittnar om verkligheten bortom ruinerna, bortom teologin. Vi utför detta sökande inte därför att teologin i sig skulle ha varit falsk – tvärtom, en gång vittnade den om sanningen! – utan därför att människorna ej förmått återupprätta det de brutit ned, ej förmått göra livgivande det som de en gång förgiftat.

Människans möte med Gud är ett möte med det heliga. Vi har anledning att ständigt upprepa detta. Vi möter Gud i inre och i yttre mening och detta möte är liksom en kristallisationspunkt i det jordiska, en manifestation i skapelsens relativitet av det Absoluta. Men det heliga möter vi först när vårt inre är stilla. Mötesplatsen är hjärtat, och hjärtats stillhet gör själen till den spegelbild, där vi skådar den gudomliga solens strålar. Världens rastlösa aktiviteter leder oss bort från det heliga. I hjärtats stillhet möter vi den port, som öppnar sig för det heliga.

Vår jordiska tillvaro är en ständig vandring mellan dröm och verklighet. Tillvarons motsatsspel frestar oss att fly in i drömmen, illusionen, utopin, och vi blir oupphörligt offer för ett förväxlingsspel: att denna illusoriska värld skulle vara den verkliga. Det gudomliga, det heliga blir då lätt framställt som något ”bortom” det verk-

liga, något som det skulle stå oss fritt att tro på eller att förkasta. Detta självbedrägeri, detta förväxlingsspel blir möjligt när vi tager för sant och verkligt det, som våra sinnen och endast våra sinnen vittnar om. Detta är inte objektivitet. Det är tvärtom en subjektivism, grundad på den enskilda människans registrering av den yttre verkligheten och detta med tillhjälp endast av hennes sinnesorgan, som ju själva är ingenting annat än delar av den sinnliga tillvaron.

Den sekulariserade människan lever i sitt multiversum, i en labyrint av sinnliga upplevelser, registreringar av den sakvärld, som omger henne. Hennes verklighetsbild blir därmed begränsad på två avgörande punkter: dels omfattar den endast skapelsens ytterverk, det för sinnlig varseblivning tillgängliga, dels är den färgad av rationella begränsningar, känslomässiga färgningar, önskeföreställningar, framsprungna ur fantasi och spekulation. Objektivitet når människan först när hon passerar den gräns, som hennes sinnliga *ego* drager. I det andliga, inre ljuset upplever hon den verklighet, som låter henne ana ”Guds rikes hemligheter”. I denna objektivitet blir hon i stånd att fatta skapelsen som en symbol för Guds allmakt, skapelsen som på en gång verklighet och illusion, verklig som en manifestation och illusorisk som ett återsken av den gudomliga heligheten. Objekti-

vitet vinner människan slutligen genom att bli medveten om sin egen ställning i skapelsen, om sina begränsningar men också om sina möjligheter, när hon i sin dygdiga efterliknelse blir föremål för nåden.

Till dessa två, det heliga och det objektiva, fogar sig ett tredje, det som binder oss vid Fadern: kärleken. Gud är kärlek, därför att Han är bejakelse över allt annat i sin allmakt. I denna sin bejakelse är Han Skaparen, och i det skapande utgivandet möter vi kärleken. Gud är kärlek som källa, Han är kärlekens manifestation genom att världen finns till och genom att världen vittnar om kärleken.

Det heliga är närvaro men det heliga är också attraktion, ty vi vill det heliga, därför att helighet betyder renhet och fullkomning. Objektivitet är närvaro men objektivitet är också attraktion. Vi vill det objektiva därför att vi vill det verkliga och det sanna, ej illusionen och lögnen. Kärleken är närvaro, men kärleken är också attraktion: vi vill kärleken därför att vi ej vill bli ensamma och övergivna, vi vill till källan.

Den som söker han finner, och det som människan finner när hon bortom teologins ruinlandskap vägleds av Andens ljus i sitt hjärta, är dessa tre: helighet, objektivitet, kärlek.

Innehåll

Den västerländska teologin har sedan århundraden steg för steg anpassat sig till världsliga tänkesätt. Det är främst under trycket av de vetenskapliga framstegen och de ideologier, som framburits av folkliga rörelser, som denna anpassning skett. I den moderna världen med nya samhällsklasser och sociala strider har teologin ej heller lyckats att formulera den socialetik, som hade varit nödvändig för att möta situationen.

Eftergifter och kompromisser med sekulära tänkesätt har framkallat ett sådant tillstånd av förvirring och hållningslöshet att västerländsk teologi kan liknas vid en ruinhög. Men det andliga livet är därför ej tillspillogivet — Sanningens ljus vägleder oss och den som söker han finner.

NORMA Bokförlag · Borås

ISBN 91 85846 70 8